A. Lat. 6.
53/p

(Apulejus)

Linzow

E

Bayerische Staatsbibliothek
<36648304360017

Adolf Zinzow,

Psyche und Eros.

Psyche und Eros.

Ein milesisches Märchen

in der Darstellung und Auffassung des Apulejus

beleuchtet

und

auf seinen mythologischen Zusammenhang, Gehalt und Ursprung

zurückgeführt

von

Dr. Adolf Zinzow,
Gymn.-Direktor in Pyritz.

Halle a. S.,
Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.
1881.

Alle Rechte vorbehalten.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Seinem verehrten Freunde

dem Geheimen Regierungsrath

Herrn Prof. Dr. Ernst Curtius

in herzlicher Zuneigung und treuer Erinnerung

gewidmet.

Noch immer steht mir in lieber Erinnerung die Zeit, wo Sie jetzt vor mehr als 30 Jahren — es war im Sommer 1844 — uns in einem Privatissimum Polygnots Gemälde in der Lesche zu Delphi erklärten, bis Sie gerade in jenen Tagen einem andern, höhern Beruf zu folgen sich entschlossen. Seitdem haben Sie in gewohnter Liebenswürdigkeit mir wiederholt Ihre persönliche Theilnahme bewiesen, und meine Anhänglichkeit ist all die Jahre sich immer gleichgeblieben. Sie dürfen sich darum nicht wundern, wenn ich jetzt Ihnen diese Arbeit widme, welche wie ich hoffe und wünsche Ihres Interesses gewiss und vielleicht nicht unwerth sein wird.

Es ist Ihnen das griechische Psychemärchen aus dem Apulejus bekannt. Ich hatte dasselbe zwar gleich im Anfang meiner Studienzeit noch in Greifswald durch unsern verehrten Prof. Otto Jahn kennen gelernt, dann aber war es, weil noch unverstanden, bei mir fast völlig wieder in Vergessenheit gerathen. Erst vor Jahr und Tag wurde ich wie zufällig im Zusammenhang mit meinen mythologischen Studien auf dasselbe zurückgeführt, so dass es bald mein ganzes Interesse in Anspruch nahm und fesselte.

Allein sosehr dies Märchen zu aller Zeit in der verschiedenartigsten Weise die Aufmerksamkeit der Gebildeten, der Künstler nicht weniger als der Gelehrten, erregt und beschäftigt hatte — es ist mehr oder weniger in seinem eigentlichen Wesen verkannt, ein ungelöstes Räthsel geblieben. Ich habe nun im Folgenden den Versuch gemacht, dieses nur durch ein glückliches Ungefähr uns einzig aus dem Alterthum erhaltene Kleinod der antiken Märchenliteratur zuerst möglichst reinlich aus der etwas unsauberen und verwickelten Umhüllung in der Ueberlieferung des Apulejus herauszulösen, dann als wirkliches milesisches Märchen zu erweisen und schliesslich auf seinen eigentlichen mythologischen Sinn und Ursprung zurückzuführen.

Wenn allerdings dabei, um zur richtigen Beurtheilung und Ausscheidung aller fremdartigen Zuthaten des Apulejus zu dem Märchen zu gelangen, etwas weiter ausgeholt werden musste, so hoffe ich doch, dass die so entstandene Ausführlichkeit zugleich durch die culturhistorische Bedeutung der in Frage gekommenen Momente genügend begründet und aufgewogen wird. Ausserdem war in dem weiter entwickelten Zusammenhang vielfach Gelegenheit gegeben, nicht nur ein helleres Licht auf manche verwandte mythologische Erscheinung fallen zu lassen und so den Gang, den Verlauf, die Art der allmählichen geschichtlichen Entwickelung der griechischen Mythologie überhaupt aufzuklären, sondern auch durch die Ableitung dieses einen bedeutsamen altgriechischen Märchens aus der bereits rückwärts liegenden Heroen- und Göttersage die ähnliche Entstehung und Bildung der meisten übrigen Märchen auch bei andern Völkern aus derselben entsprechenden Wurzel wahrscheinlich zu machen.

Ob nun freilich die in solcher Darstellung einzig mögliche inductorische Beweisführung bei dem hie und da hervortretenden Mangel an ausreichender Ueberlieferung, ich will nicht sagen überall, aber doch vorzugsweise überzeugend wirken wird, darf ich getrost erwarten. An gutem Willen und Bemühen, das hoffe ich werden Sie bald erkennen, hat es nicht gefehlt. So ist denn mein Wunsch und meine Bitte einzig darauf gerichtet, dass der nachfolgenden Ausführung überall eine ebenso wohlwollende wie einsichtsvolle Beurtheilung zu Theil werden möge.

Pyritz, den 18. Juli 1880.

Adolf Zinzow.

Inhalt.

Seite

Einleitung . XIII — XXIX.

Verbreitung des Psychemärchens im Alterthum S. XIII, im Mittelalter S. XIII, seit der Zeit der Renaissance, besonders in der Kunst S. XV, in der Poesie S. XIX. Mannigfaltige Deutung des Psychemärchens S. XXI. Die verschiedenen Bewerber um das Psychemärchen S. XXVIII.

1. Das Märchen von Psyche und Eros nach der Darstellung des Apulejus 1 — 25.

Psyches Jugend und Schönheit S. 1. Psyche als Braut des Todes S. 2. Psyches Zauberschloss S. 3. Psyches erste Vermählung S. 4. Psyches Verrath S. 4. Psyches Suchen und Umherirren S. 12. Psyches Dienstbarkeit und Qual S. 17. Psyches Prüfungen S. 19 — 24: a. Getraidesonderung S. 19; b. Goldflockenlese S. 19; c. Lebenswasser S. 20; d. Schönheitssalbe S. 21. Psyches Erlösung und Neuvermählung S. 24.

2. Die Ueberlieferung des Märchens durch Apulejus 26—27.

Die Erzählung des Märchens S. 26. Die Märchenform S. 27. Das Verhältniss des Apulejus zum Märchen S. 27.

3. Des Apulejus Leben und Schriften 28 — 62.

Heidenthum und Christenthum in Nordafrika S. 28. Des Apulejus Jugend und Bildung S. 30. Sein religiöser Sinn S. 32. Des Apulejus Beruf und Schriftstellerei S. 35. Seine verhängnissvolle Heirath S. 38. Apulejus vor Gericht der Zauberei angeklagt S. 46. Seine Selbstvertheidigung S. 48. Des Apulejus Ehren und Ansehn S. 57. Apulejus dennoch ein Zauberer? S. 59. Sein Verhalten dem Christenthum gegenüber S. 61.

4. Die Weltanschauung des Apulejus 63 — 70.

Sein Pantheismus S. 63. Die göttliche Weltregierung nach Apulejus S. 65. Sein Synkretismus S. 66. Seine Dämonenlehre S. 68. Die Schutzengel bei Apulejus S. 69. Seine Ansicht von der Tugend und Glückseligkeit S. 69. Seine Unsterblichkeitslehre S. 70.

5. Der Mysticismus des Apulejus 71 — 102.

Das Verhältniss des Apulejus zu den Mysterien S. 71.

1. Die Mysterien der Demeter und des Dionysos in Eleusis S. 72 — 91.

Die mythologische Grundlage der eleusinischen Mysterien S. 73. Die Vertreter der Gottheit in den Eleusinien S. 74. Die Mysten S. 75. Die priesterliche Deutung der Eleusinien S. 75. Die Festversammlung S. 77. Die Reinigung zum Eleusisfest S. 78. Der Festzug S. 80. Der Eleusistempel S. 81. Das Eleusisfest S. 83. Das eleusische Götterdrama in seinen drei

Seite

Acten S. 83—87: 1) die Niederfahrt S. 83; 2) das Suchen und Irren S. 84; 3) die Vermählung und das Göttermahl S. 86; dazu die ewige Freude S. 87. Die Belehrung bei den Eleusinien S. 88. Zeugen für die Wirkung der Eleusinien S. 89. Ende der Eleusinien S. 91.

2. Die Weihen der Isis, des Serapis und Osiris S. 91—102.

Des Apulejus Aufnahme in die ägyptischen Weihen S. 91. Die Wiedergeburt des Lucius Apulejus S. 92. Sein Lohn nach der für seine Sinnlichkeit und Neugier erlittenen Strafe S. 94. Die Schiffs- und Schifffahrtsweihe der Isis S. 96. Die Weihen und der Dienst der Isis S. 96. Die Serapisweihe S. 99. Die Osirisweihe S. 100. Verwandter Sinn der verschiedenen heiligen Weihen S. 101.

6. **Der Goldene Esel des Apulejus als Tendenzroman** . . . 103—120.

Des Apulejus Verhältniss zu seinen griechischen Quellen S. 103. Des Apulejus Roman, der Goldene Esel S. 104. Mythologischer Hintergrund des Romans S. 108. Idee und Tendenz des Romans S. 110. Die Theodicee des Apulejus S. 113. Die Volksreligion, der Aberglaube, die Zauberei bei Apulejus S. 116—120.

7. **Apulejus und das Psychemärchen** 121—134.

Freie Uebertragung aus dem Griechischen S. 121. Ausschmückung des Märchens S. 122. Der rhetorische Schmuck S. 123. Ausschmückung der Charaktere S. 125. Willkürliche Behandlung und frivole Verspottung des Volksglaubens S. 125. Der Philosoph im Märchen S. 126. Der Priester und Mystiker im Märchen S. 128. Die Grundform des Märchens S. 133.

8. **Der geschichtliche Hintergrund des Psychemärchens** . . 135—190.

Milesisches Märchen S. 135. Der didymaiische Apollon mit Artemis S. 137. Apollon und Artemis als Heilgottheit in Milet S. 139. Apollon und Artemis (Branchos und Leukothea) als Licht- und Liebesgottheit in Milet S. 140. Demeter in Milet S. 141. Apollon-Sarpedon und Demeter (die Legenden von Kaunos und Byblis, Antheus und Kleoboia, Diognet und Polykrite) in Milet S. 142. Aphrodite in Milet S. 148. Die milesischen Frauen S. 153. Eros als Cultgottheit S. 154. Athena-Psyche S. 160. Aphrodite oder Nemesis-Psyche und Eros in Milet S. 164. Aphrodite-Smyrna und Adonis S. 165.

Eros bei den Kosmologen S. 169—177: bei Hesiod S. 170; bei den Orphikern S. 171; in den Eleusinien S. 173; bei Olen in Delos S. 173; bei Pherekydes, Akusilaos, Parmenides S. 174; bei Sokrates S. 174; bei Platon S. 175; bei Plutarch S. 176.

Aphrodite, Eros und Psyche in der bildenden Kunst S. 178—189: Verhältniss zwischen Religion und Kunst S. 179; Eros und Psyche in der Dichtkunst S. 186; Eros mit Psyche in der Poesie und bildenden Kunst S. 187; Psyche mit Eros in der bildenden Kunst S. 189.

9. **Die mythologische Deutung des Psychemärchens** . . . 191—301.

1. Psyches Jugend und Schönheit S. 191—195.

Das Märchen S. 191. Psyche als Frühlingsgottheit S. 192. Psyche als Lichtgottheit S. 194. Die trauernde Psyche S. 194.

2. Psyche als Braut des Todes S. 195—213.

Das Märchen S. 195. Der Schicksalsspruch des milesischen Apollon S. 196. Psyches Abfahrt oder Sprung vom weissen Fels S. 198—200: Der weisse Fels S. 198; der Sprung (Aphrodite-Phaon) S. 200; die Abfahrt der

Seite

Psyche S. 200. Zephyros S. 201. Psyches Schwestern S. 202. Aphrodite-Nemesis S. 204. Die weisse Wassermöve der Aphrodite S. 205—212: Aphrodite als Eisvogel S. 206, als Wasserhuhn S. 208, als Seemöve S. 209, als Wendehals S. 210, als Seiren S. 212.

3. Psyches Zauberschloss S. 213—224.

Das Märchen S. 213. Das Zauberreich der Unterwelt S. 214—218: Elysion S. 215; die Inseln der Seligen S. 215; die Hesperidengärten S. 216; das Hyperboreerland S. 217; das Paradies der Alten S. 218; das Paradies der deutschen Sage S. 218. Das unterweltliche Zauberschloss S. 219—223: die Kirkeinsel S. 219; die Kalypsoinsel S. 220; die Phaiakeninsel S. 220; das Schloss des Helios S. 223.

4. Psyches erste Vermählung S. 224—232.

Das Märchen S. 224. Eros als Schlangengottheit S. 224. Psyches erste Vermählung S. 224. Die Gottheit als Sühnopfer S. 227. Eros mit Psyche als nächtlicher Lichtgott S. 228. Selene und Endymion S. 229. Eos und Kephalos S. 231. Eos und Tithonos S. 231.

5. Psyches Verrath S. 233—243.

Das Märchen S. 233. Motiv des Verraths S. 233. Semele und Dionysos S. 234. Der erneuerte Eros S. 235. Der Tod der Schlangengottheit S. 236. Das Scheermesser als Lichtwaffe S. 237. Die neue Sonnen- und die neue Mondlampe S. 238. Der gelähmte Eros S. 239—242: die Pelopsschulter S. 241; der gelähmte Hephaistos S. 242; der eingesperrte Eros S. 242.

6. Psyches Suchen und Umherirren S. 243—249.

Das Märchen S. 243. Die umherirrende, suchende Psyche S. 244. Die suchende Deo S. 245. Die umherirrende Io S. 246. Aphrodite und Hermes S. 246. Pan und Syrinx S. 246. Aphrodite mit Demeter und Hera S. 249.

7. Psyches Dienstbarkeit S. 249—255.

Das Märchen S. 249. Aphrodite und Psyche S. 250—254: Psyche als Magd der Aphrodite S. 250; der dienende Herakles S. 251; Gudrun, die nordische Psyche S. 252; Nausikaa, die Gudrun der Griechen S. 253; Aschenbrödel S. 254. Die Auffahrt der Aphrodite S. 254.

8. Psyches Prüfungen S. 255—293.

Das Märchen S. 255. Die vier Arbeiten S. 255—293.

a) Die Getraidesonderung S. 256—263:

Das Märchen S. 256. Der Sonnenjüngling und die Goldgelockte S. 257. Die Ameisengottheit S. 258. Die Ameisenmenschen (Myrmidonen) S. 261. Psyche im Getraidehalm S. 262.

b) Die Goldflockenlese S. 263—268:

Das Märchen S. 263. Goldlicht und Goldheerde S. 264. Die Goldflocke S. 266. Die Wollenwäsche S. 267. Das weissagende Rohr S. 267.

c) Das Wasser des Lebens. S. 268—274:

Das Märchen S. 268. Zeus Naios und Dione Nais S. 269. Der Drache als Quellgott und Quellwächter S. 270. Die schlangenfüssigen Giganten S. 270. Der wasserschöpfende Ganymed S. 272. Der Wasserträger S. 272. Herakles und Zeus-Acheloos S. 272. Herakles und Zeus-Augeias S. 272. Danae und die Danaiden S. 273. Das Wasser des Lebens S. 273.

Seite

d) Psyches Schönheitssalbe S. 274—293:

Das Märchen S. 274. Die letzte Prüfung S. 276. Aphrodite-Persephone S. 277. Die Zaubersalbe S. 278—284: die Zaubergottheit S. 279; Zaubermittel S. 279; Aphroditens Zaubersalbe (Apollon-Phaon und Aphrodite) S. 279; die Zauberkünste S. 280; der geheilte Eros S. 281; die entschlafene Psyche S. 281; der Weissagethurm S. 282; der Zauberthurm S. 283; Herabgang und Hinaufgang durch die Unterwelt S. 284. Die vier Versuchungen S. 285—289: das Mahl und Lager der Persephone S. 286; die drei Weberinnen im Orkos S. 287; der todte Schwimmer S. 287; der Eseltreiber S. 288; der Oknos in der Unterwelt S. 289. Die Ueberlistung des Todes S. 290.

9. Psyches zweite Vermählung S. 293—301.

Das Märchen S. 293. Die zweite Vermählung des Götterpaars zur Frühlingszeit S. 294; in der Heldensage S. 296. Der neugeborne Eros S. 297. Die Neuvermählung im Märchen S. 298.

10. Zwei Parallelen zum Psychemärchen 302—327.

1. Das indische Psychemärchen S. 302—306.

Der Bericht und die Deutung des indischen Märchens von der Tochter des Holzhauers S. 302—306.

2. Das altfranzösische Psychemärchen von Partenope und Melior S. 306—327.

Die Ueberlieferung der Sage S. 306. Die Eberjagd in den Ardennen S. 309. Das Wunderschiff S. 309. Das Zauberschloss S. 309. Die erste Vermählung S. 310. Der Aufenthalt im Zauberreich S. 311. Partenopes Rückkehr nach Frankreich S. 312. Die Zauberlaterne S. 313. Partenopes Verrath S. 314. Seine Rückkehr, seine Schwermuth und sein Elend S. 315. Seine Errettung und Genesung S. 316. Sein Ritterschlag S. 317. Seine Gefangenschaft S. 319. Das Pfingstturnier S. 320. Partenopes Siegespreis und seine zweite Vermählung mit Melior S. 322. Die Deutung der Partenopesage S. 324—326. Derselbe Gedanke in verschiedener Form und Einkleidung S. 327.

11. Die erste allegorische Deutung des Psychemärchens . . 328—331.

Des Fulgentius Auszug aus dem Apulejus S. 328. Des Fulgentius Deutung des Psychemärchens S. 330. Schluss S. 331.

Einleitung.

Das Psychemärchen im Alterthum. Das von Apulejus in seinem Goldenen Esel uns überlieferte altgriechische Märchen von Psyche und Eros hat von jeher eine eigenthümliche Anziehungskraft ausgeübt. Sobald es gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt wie ein lieblich duftendes Veilchen aus langer Verborgenheit ans Licht gezogen war, führte die bildende Kunst, welche sich damals freilich als Dienerin des Luxus mit Vorliebe in die Kleinarbeit der Stein- und Metallschnitzerei geflüchtet hatte, dies Märchen um so leichter in ihre Kreise ein, als sie bisher auch so schon das Wechselverhältniss von Eros und Psyche zur vielfachsten Gestaltung gebracht hatte. Denn so schwierig es sonst ist, grade in den Bildern der Gemmen, der Intaglien und Cameen, wie der Glaspasten und auch Münzen, überall Antikes und Modernes mit Sicherheit von einander zu scheiden, es fehlt nicht an genügenden Anzeichen, dass das anmuthsvolle Märchen mit seinen vielen zur künstlerischen Darstellung gradezu herausfordernden Motiven früh zum Gemeingut der Gebildeten geworden war.[1]

Das Psychemärchen im Mittelalter. Später lag „die Perle" dann freilich, wie es scheint, ganz in der etwas harten und unsauberen Muschel des Goldenen Esels dicht eingeschlossen und verborgen. Ungleich vielen anderen weniger würdigen antiken Stoffen hat unser Märchen weder im Morgen- noch im Abendland, weder im Süden noch im Norden Europas Eingang und Aufnahme gefunden in die ein-

1) Vgl. Winckelmann, Catalogue des pierres gravées du Baron de Stosch Cl. II. n. 852 fgg.; Tassie, Catalogue n. 7137—7177; Hirt, Myth. Bilderbuch p. 222 fgg.; Böttiger, Ideen zur Kunstmyth. II, 455 fgg.

heimische Literatur der neueren Völker, so sehr auch die zahlreich erhaltenen Handschriften zumal der Metamorphosen des Apulejus darauf schliessen lassen, dass die Lectüre derselben nach Form und Inhalt in den Klöstern nicht unbeliebt gewesen ist. Allerdings hat man sich lange bis in die neuste Zeit durch die vielfach frappante Aehnlichkeit bestimmen lassen, in der einst von Frankreich aus über die Niederlande, England, Deutschland und wie nach Skandinavien so in Spanien vielverbreiteten Partenopex- und Meliorsage im Mittelalter „eine romantische Umbildung der Erzählung von Amor und Psyche" anzunehmen. Zuerst machte, wie es scheint, der Engländer Rose in den Anmerkungen zu seiner poetischen Bearbeitung der Sage[1] hierauf aufmerksam. Demnach meinte auch Dunlop in seiner Geschichte der Prosadichtungen:[2] „Dieser Roman wurzelt augenscheinlich in der von Apulejus so schön erzählten Mythe von Amor und Psyche." Nachdem er dann die beiderseitigen Parallelen angeführt, erklärt er: „Diese Aehnlichkeiten sind zu gross, als dass man bezweifeln könnte, die Mythe der Psyche habe direkt oder indirekt den Stoff zu dem Roman „Partenopex" hergegeben. Auch Grässe[3] schliesst sich solchem Urtheil an: „Obgleich einige widersprochen haben, ist der von dem Anglonormännischen Trouvere Denis Piramus im Anfang des 13. Jahrhunderts gedichtete Roman offenbar eine Bearbeitung der alten Geschichte von Amor und Psyche." Ja selbst noch der um die nordische Sagenliteratur so verdiente E. Kölbing meint in seiner gründlichen Arbeit über die verschiedenen Gestaltungen der Partenopeussage:[4] „Warum sollte wohl nicht einmal ein Dichter, verlegen um einen geeigneten Stoff für eine epische Dichtung, auf die Idee gekommen sein, dem ihn ansprechenden Mythus von Amor und Psyche statt des antik griechischen Gewandes ein modern fränkisches zu leihen? — Nehmen wir diesen Mythus, der freilich nur in seinem ersten Theile zur Verwerthung kommt, aus dem Epos weg, so behalten wir nicht einen für

1) Partenopex de Blois. A Romance in four cantos. Freely translated from the French of Mr. Le Grand by W. Stewart Rose. London 1808. 4.

2) Deutsch von F. Liebrecht. Berlin 1851 p. 177.

3) Literargeschichte des Mittelalters III, 1, 381.

4) Germanistische Studien II, 57 und 113; vgl. dessen Beiträge zur vergleichenden Geschichte der romantischen Poesie und Prosa des Mittelalters p. 80. Dazu gesellt sich auch Koberstein D. Literaturgesch. I, 180.

die Erzählung unentbehrlichen Zug mehr übrig.“ Aber trotz aller noch so auffallenden, täuschenden Aehnlichkeit werden wir hinten am Schluss unserer Arbeit leicht erkennen, dass auch diese Frucht mit mancher anderen dennoch auf einem ganz andern Baum gereift und zwar nicht aus der griechischen, sondern ihrem Kerne nach aus einer altkeltischen Wurzel erwachsen ist. Im Mittelalter erscheint also unser Märchen wie verschollen.

Das Psychemärchen seit der Renaissance. Aber kaum war zuerst in Italien das Morgenroth der klassischen Studien von Neuem angebrochen und zugleich mit der Auferstehung der antiken Kunst wie mit trunkenem Jubel begrüsst worden, da fanden vor Allem, ganz dem vorherrschend wieder heidnischen, in behaglichem Sinnengenuss schwelgenden, dazu einem begeisterten Platonismus huldigenden Charakter der Zeit entsprechend, die Schriften, insbesondere die Metamorphosen, des Apulejus besonderen Beifall. Innerhalb der ersten 50 Jahre seit der ersten auf Veranlassung des Cardinals Bessarion vom Bischof Joh. Andreas von Aleria zu Rom im Jahr 1469 besorgten Ausgabe seiner Werke waren nicht weniger als circa 20 Ausgaben, vorzüglich in Italien, erschienen, von denen die meisten seit 1500 mit den ausführlichen Anmerkungen des Filippo Beroaldo zu den Metamorphosen versehen waren. Nicht nur der Stoff, ebenso anziehend erschien die in rhetorischer Künstlichkeit sich überbietende Form, so dass Apulejus vielfach über Cicero gestellt werden konnte und noch lange die Apulejaner den Ciceronianern den Rang streitig machten. Schon 1516 hatte dann Boiardo in Venedig den Goldenen Esel des Apulejus ins Italienische übersetzt, welche Uebersetzung in kurzer Zeit sechsmal neu aufgelegt wurde und dann natürlich nicht ohne Einwirkung auf sein romantisches Epos Orlando innamorato geblieben ist. Durch Beroaldo († 1518), den Leo X. zum Bibliothekar der Vaticana machte, oder durch seinen Freund Andrea Fulvio wurde dann auch Rafael, dessen ganzes Sinnen und begeistertes Streben damals auf die Erforschung und Erneuerung der Antike gerichtet war, gewiss zur selben Zeit mit dem Apulejus und mit dem Psychemärchen bekannt. Mit genialem Scharfblick erkannte er den ihm hier gebotenen Stoff für seine künstlerischen Darstellungen und verwerthete ihn zur Ausschmückung des anmuthig im Renaissancestil vom Baldassare Peruzzi für den reichen und kunstliebenden Börsenkönig jener Zeit, Agostino

Chigi, erbauten Gartenpavillons, der später sogenannten Farnesina. Wie Rafael mit eigener Hand hier auf der hinteren Seitenwand bereits 1514 die mit ihrem Gefolge übers Meer schwebende liebreizende Galatea nach der Beschreibung beim Philostratos al fresco gemalt hatte, so liess er 1518 nach den von ihm entworfenen Zeichnungen von seinen Schülern, besonders Giulio Romano, Francesco Penni und Giovanni da Undine, in der vorderen Loggia auf den Zwickelfeldern einen Cyclus von Darstellungen aus dem Psychemärchen ebenso al fresco ausführen, die später, da sie in der früher offenen Halle zu sehr gelitten, von Carlo Maratti zwar durch Fenster besser geschützt, aber auf dunkelblauem Hintergrund doch etwas zu gröblich restauriert worden sind. Sie können zugleich zum Beweise dienen, wie selbst ein Rafael bei der eben erst beginnenden Kenntniss der Antike dieselbe sich vorstellen zu müssen glaubte.

Goethe, von besonderem Interesse für die Geschichte der Psyche, „deren farbige Nachbildungen so lange seine Zimmer erheiterten,“ erfüllt, bewunderte in der Italienischen Reise die Grossheit und Eleganz des Rafaelischen Genies, womit er den ihm zugemessenen Raum in der Farnesina auf das zierlichste zu füllen und zu schmücken gewusst habe. Wir lassen das in lieblichen Blumenguirlanden ausgeführte Nebenwerk bei Seite und zählen nur die hier dargestellten Bilder aus unserm Märchen auf. Sie stellen links vom Eingang aus zuerst in 10 Bildern folgende Scenen dar: 1) Venus auf einer Wolke thronend, zeigt dem neben ihr stehenden, seinen Pfeil bereits erhebenden Cupido unten auf Erden die zu bestrafende Psyche, welche freilich die Phantasie des Beschauers sich hinzudenken muss; 2) Cupido zeigt den drei auch auf Wolken schwebenden Gratien seine ebenso zu ergänzende Psyche; 3) Venus wendet sich mit Unwillen von der Juno und Ceres ab, welche den von ihr beschuldigten Cupido vor ihr rechtfertigen wollen; 4) Venus will sich auf ihrem mit vier Tauben bespannten Wagen von Vögeln umflattert, zum Jupiter in den Olymp erheben; 5) Venus erbittet sich von dem den Blitz haltenden, auf dem Adler thronenden Jupiter im Olymp zur Aufsuchung der Psyche die Hülfe Mercurs; 6) Mercur schwebt als Herold mit der Trompete zur Erde, um die Menschen zur Aufspürung der Psyche zu ermuntern; 7) die anmuthsvolle Psyche von drei Amoren getragen, kehrt siegreich mit der verhängnissvollen Büchse voll Schönheitssalbe aus der Unterwelt zurück;

8) Psyche übergiebt die Büchse der über den glücklich vollbrachten Auftrag erstaunten Venus; 9) Jupiter auf Wolken thronend ertheilt dem jugendlichen Cupido die Gewährung der ihm vorgetragenen Bitte durch einen Kuss; 10) Mercur führt die unschuldige Psyche zur Götterversammlung hinauf. So bilden denn sehr treffend die beiden grösseren Deckengemälde als zwei aufgehängte Teppiche gemalt, den Schluss des lieblichen Dramas: 1) In der zur Berathung über die Vermählung des Cupido mit der Psyche berufenen Götterversammlung erscheinen Venus und Cupido als Klägerin und Verklagter vor dem noch wie unschlüssig das Haupt mit dem Arm stützenden Jupiter. Ihm zur Linken ist Juno sitzend, dahinter Pallas mit Diana stehend dargestellt. Ihm zur Rechten erscheint Neptun mit dem Dreizack, Pluto mit dem Cerberus; Mars steht in voller Rüstung mit dem Speer in der Hand, Apollo mit der Leier neben dem von Weinlaub bekränzten Bacchus. Auch Herkules mit einem Eichenkranz steht auf seine Keule gestützt, und ihm zur Seite neben dem durch seine Zange kenntlichen Vulcan selbst der zweiköpfige Janus. Den Vordergrund nehmen dazu zwei Flussgötter ein, der eine als Nil auf der Sphinx, der andere als Tiber, vielleicht mit Anspielung auf Leo X., auf den Löwen gestützt. Doch zum Zeichen des günstigen Ausgangs reicht schon am Schluss des Bildes Mercur, der von einem Amor zärtlich umfassten und hereingeführten Psyche die Nektarschale der Unsterblichkeit. So bildet denn 2) den schönen Beschluss des Ganzen das Hochzeitsmahl zur Vermählung des Cupido mit der Psyche: Auf Wolken ruht die goldene, schön geschmückte Tafel, um welche all die seligen Götter gelagert sind. Der mit ihrem Cupido jetzt vereinten, oben an der Tafel gelagerten Psyche zur Rechten thront auf dem Ehrenplatz Jupiter, welchem eben Ganymed den Becher reicht. Juno sitzt ihm zur Seite, zu dem mit seiner Amphitrite verbundenen Neptun gewendet. Selbst der finstre Pluto mit seiner Proserpina hat sich eingefunden. Hebe weist gegen Herkules gerichtet auf das glückliche Brautpaar hin, während Bacchus als Oberschenk die von zwei Genien ihm gereichten Becher immer wieder füllt, Vulcan als Koch sich thätig erweist, dagegen die Gratien Balsam über das Brautpaar ausgiessen, die drei Horen mit Schmetterlingsflügeln Blumen auf die Götter ausstreuen. Der Braut gegenüber erscheint nunmehr ausgesöhnt auch Venus bei dem Freudenfest mit einem Rosenkranz auf dem Haupt im frohen Tanz,

wozu Apollo mit den Musen Gesang und Saitenspiel ertönen lässt und auch Pan mit seiner Syrinx einstimmt. Alles ist jetzt eitel Freude ohne beigemischten Schmerz. Denn schelmisch kommt zuletzt ein Amor mit dem heute völlig leeren Köcher des Cupido angeschleppt.[1]

Ausserdem sollte Rafael noch 32 Darstellungen aus dem Psychemärchen für sein Haus in borgo nuovo in Rom erfunden und durch seine Schüler ausgeführt haben, die dann Marc Antonio gestochen. Sie liegen den vielfach der französischen Ausgabe des Psychemärchens beigegebenen Bildern zu Grunde und sind auch sonst verbreitet.[2] Ja C. A. Böttiger wollte sogar in der Sammlung des Grafen Ingenheim den ganzen Psychecyclus bereits in der alten Florentinischen Schule von Sandro Botticelli († 1515) auf einige Bretter, die zu einer Heirathskiste gehörten, gemalt gesehen haben, und allerdings hat dieser etwas wunderliche und phantastische Maler seine Motive, wie seine Venus, zum Theil mit Vorliebe in lebensvoller Auffassung auch schon aus der Antike entnommen.[3]

Seitdem hat die darstellende Kunst zu aller Zeit, besonders zu Rom durch Rafael angeregt, sich immer wieder mit besserem oder schlechterem Geschmack dem Psychemärchen zugewandt. In der Malerei haben besonders die Franzosen bis in die neueste Zeit ihre Motive daher entlehnt. In der Bildhauerkunst waren im Anschluss an die Antike besonders wieder die Steinschneider des Cinque cento und in der Folgezeit hierfür, zum Theil nicht ohne mancherlei Ausschreitungen, thätig.[4] Auch ist bekannt, dass noch im Anfang dieses Jahrhunderts zu Rom, wo auch die Malerin Angelika Kaufmann diesen Stoff wiederholt behandelte, grade in der Darstellung der verschie-

1) Die schönste Nachbildung ist Psyches et Amoris nuptiae ac fabulae in Farnesianis hortis expressae a Nic. Dorigny excisae. Typis Dominici a Rubeis. Es sind 12 grosse Blätter von Bellori erklärt. Vgl. auch Landon Oeuvres de Raphael T. IV pl. 189—201.

2) Landon Oeuvres de Raphael T. II, pl. 72—103. Vgl. auch Psyche, 32 Compositionen von Raphael, gestochen von Gnauth. Stuttgart 1854, unter denen wir gleich die erste, sehr anmuthige und treffende Darstellung, wie die spinnende Alte der lieblichen Charite zum Trost das Märchen erzählt, während der Esel neugierig zuhörend seinen Kopf vorstreckt, am liebsten unserer Arbeit vorangestellt hätten.

3) Vgl. Böttiger, Ideen zur Kunstmythologie I, XXIV Anm.

4) Vgl. Böttiger, Ideen z. K. II, 454 fgg.

denen Psychebilder ein edler Wettstreit zwischen dem zwar etwas weichlichen Canova und dem der Antike in lebensvollen Bildern nacheifernden, geistesverwandten Thorwaldsen[1] stattfand.

Das Psychemärchen in der Dichtkunst. Ausser der bildenden Kunst bemächtigte sich dann vor Allem auch die Poesie der Psychefabel. In Italien bildete die Erzählung unseres Märchens im vierten Gesang immerhin die schönste Episode des sonst meist geschmacklosen mythologischen Epos Adone von Marini, der mit demselben im Jahr 1623 bei der Maria von Medici in Frankreich sich unverdienten Ruhm erwarb.

In Frankreich musste dann freilich das Psychemärchen, ebenso dem Charakter der Zeit und des Volkes entsprechend, sich eine ganz eigenthümliche Gestaltung gefallen lassen. Nachdem die Metamorphosen des Apulejus bereits seit Anfang des 16. Jahrhunderts durch eine grössere Anzahl von Ausgaben in Frankreich und Holland eine weite Verbreitung gefunden hatten, mochte hier besonders auch durch den vielgefeierten Adone des Marini das Interesse für das Psychemärchen angeregt sein. So wurde 1669 der Stoff zuerst von La Fontaine Les amours de Psyché et de Cupidon als Roman behandelt, und schon im nächsten Jahr vereinigte sich zur Verherrlichung der Hoffeste Ludwigs XIV. vor den Fasten 1670 der gefeierte Komödiendichter Molière mit dem schon alternden Corneille und verfasste das liebeathmende dramatische Singspiel Psyche, wobei er die Dichtung der Gesangpiecen dem Quinault, die Composition derselben dem Lulli übertrug. Das Stück wurde zu Paris mit grosser Pracht und vielem Beifall aufgeführt. Durch verschiedene französische Uebersetzungen (Paris 1688, 1707, 1796, 1861 u. a.) wurden dann die Metamorphosen des Apulejus und mit ihnen das Psychemärchen den Franzosen genauer bekannt, bis es schliesslich, wohl im Anschluss an das Musikdrama von Molière, in 5 Acte vertheilt, bei den Franzosen zum leichtfertigen Spiel des Ballets verwendet wurde.[2]

In Deutschland waren die Metamorphosen des Apulejus bereits 1538 durch die deutsche Uebersetzung des Johann Sieder in Augsburg,

1) Vgl. Thorwaldsen Statue e Bassirilievi ed. Riepenhausen e Mori. Roma 1811 n. 9—10.

2) Vgl. Böttiger, Ideen zur Kunstmyth. II, 305.

welche zu Frankfurt a. M. 1605 neu gedruckt wurde, bekannt geworden, ohne dass in jener Zeit das Psychemärchen darin besondere Beachtung fand. Erst gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, wo man bei der damals vorherrschenden Armseligkeit alles politischen und kirchlichen Lebens, um wenigstens der Unterhaltung immer neue Nahrungsstoffe zuzuführen, begierig nach den verschiedenartigsten Erzählungsformen griff und sich nach dem Vorgang der immer noch für die Geschmacksrichtung der Deutschen massgebenden Franzosen mit Vorliebe den romanhaften Erzählungen theils des Mittelalters, theils des morgen- und abendländischen Alterthums zuwandte, da war der Goldene Esel des Apulejus, den August Rode zuerst zu Dessau 1783, und dann neu aufgelegt zu Berlin 1790 übersetzte, ein höchst willkommener Stoff. Aber in höherem Grade erweckte das bereits 1780 zu Berlin von ihm übersetzte Psychemärchen den Beifall der Gebildeten, nachdem, wie zuerst in Italien durch Straparola (1550) und den Pentamerone des Basile (1637), in Frankreich durch C. Perrault (1697), die Gräfin Aulnoy (1700) und deren zahlreiche Nachahmer im Cabinet des fées, wie durch die von Gaillaud (1704—1717) übersetzten arabischen Märchen von 1001 Nacht, schliesslich der Sinn und das Interesse für die Märchenpoesie auch in Deutschland angeregt war. Das Verlangen nach dem lateinischen Text wurde in einer Separatausgabe von Nothus und dann in Göttingen durch J. H. A. Schulze (1789), später besonders durch Orelli (Zürich 1833) und O. Jahn (Leipzig 1856 u. 1873) befriedigt. Bald erhob sich denn auch von allen Seiten ein reger Wetteifer in der verschiedensten Behandlung und Bearbeitung des Psychemärchens. Eine freie Bearbeitung erschien von Th. Kosegarten (Leipzig 1786 und wieder 1789), vom alten Vater Gleim in Halberstadt (1796), von Wieland in einem unvollendet gebliebenen allegorischen Gedicht, von E. Schulze als griechisches Märchen (1819) in 7 Büchern. Es wurde bald als Epos, bald als lyrisches Singspiel, bald wie vom Dänen Paludan Müller als lyrisches Drama behandelt oder vielfach, am besten von Julius Bintz, übersetzt.[1]

1) Das Märchen von „Psyche und Cupido", deutsch von Dr. Julius Bintz, als Probe einer Apulejus - Uebersetzung. Gymnasial - Programm von Wesel 1871. Besonders Leipzig 1872.

Besonders war auch, wie wir schon von Goethe bezeugt haben, in den Weimarer Kreisen das Interesse für das Märchen durch „Freund Ubique“, C. A. Böttiger, angeregt worden, so dass dieser sich später (1816) auch zu Dresden durch den Wunsch einiger vornehmer Damen veranlasst sah, über die an Bildwerken und Deutungen gleich reiche Fabel von Amor und Psyche eine Reihe von Vorträgen zu halten.[1] Und dennoch, obwohl das Interesse für die liebliche Dichtung bis in die neueste Zeit in der mannigfaltigsten Weise noch immer zugenommen hat,[2] es giebt kaum eine grössere Verwirrung und Verschiedenheit, als in der Auffassung und dem Verständniss derselben zu aller Zeit hervorgetreten ist.

Das Psychemärchen und seine Deutung. Die Frage ist und bleibt: Woher das Märchen und was der Sinn? In Betreff des Ursprungs fehlte es nicht an solchen, welche den Apulejus, in dessen Roman dasselbe als Episode eingeschlossen war, selbst auch für den Verfasser hielten. So meinte Bosscha[3]: „Im Gegensatz zu den in seinem Roman geschilderten unerlaubten sinnlichen Freuden der Venus hielt Apulejus in diesem Märchen, also in einer Art Allegorie, seinen Zeitgenossen die eheliche Treue vor Augen, die trotz vieler Hindernisse endlich doch zum Ziel gelangt, durch der Götter Gunst belehrt wird und die Menschen zur Seligkeit der unsterblichen Götter erhebt.“ Freilich der Gedanke an eine Allegorie war durch die beiden Namen des Liebespaares Psyche und Cupido um so mehr nahe gelegt, als einerseits das ähnliche Verhältniss des Eros zur menschlichen Seele, Psyche, seit Platon philosophisch, andrerseits in der bildenden Kunst und damit in Verbindung in der späteren erotischen Poesie vielfach mit besonderer Vorliebe behandelt war. War aber erst die Allegorie anerkannt, so hatte die willkürliche und phantastische Deutung um so grösseren Spielraum, als das Märchen Bestandtheile genug enthielt, welche der allegorischen Deutung sich nur spröde oder gar nicht fügen wollten. Den Reigen in der rein allegorischen Deutung hatte, wie wir näher am Schluss sehen werden, schon im Alterthum der

1) Böttiger, Ideen z. K. LXXIII; II, XI u. 363—388 mit der ihm gewöhnlichen vagen Gelehrsamkeit.

2) Bintz l. l. p. 2 fgg. u. a.

3) Bosscha de scriptis Apuleji III p. 513. Vgl. überhaupt Hildebrand edit. Apuleji I, XXVIII—XXXVI.

Mythograph Fulgentius Planciades angeführt. Und was hat man seitdem nicht alles in unserm Märchen gefunden oder hineingelegt!

Wurde aber Apulejus nicht selbst als der eigentliche Erfinder der vermeintlichen Allegorie angesehen, so musste er, wie die meisten wollten, zunächst seine Weisheit aus der Platonischen Philosophie entlehnt haben. Während Montfaucon [1] sich mit der Auffassung begnügt, dass die Fabel ganz allegorisch sei und die grossen Uebel und Strafen bezeichne, welche die Begierde (Cupido) der Seele (Psyche) bereitet, ist nach Manso [2] die Geschichte Amors und Psyches nichts anderes als eine Allegorie in Platos Geschmack: Das Bild der menschlichen Seele, die durch Leiden und Unglück geläutert und so auf den Genuss reiner und ächter Freude vorbereitet, für selbigen empfänglich gemacht wird. Aehnlich meint Hirt [3]: „Das Loos der menschlichen Seele kommt hier zur Darstellung. Sie ist göttlichen Ursprungs, wird aber im Gefängniss des Körpers dem Irrthum unterworfen, weshalb sie vielfacher Versuchung und Läuterung bedarf, bis sie zur höchsten Erkenntniss und Seligkeit gelangt. Bald wird sie durch irdische Liebe zum Irdischen gezogen, bald durch himmlische Liebe zum Schauen göttlicher Schönheit, bis zuletzt die sinnliche Liebe überwunden und sich nun der himmlische Eros mit der Seele vermählt.“ Auch Baumgarten-Crusius [4] glaubte die Keime des Märchens lägen in Platos Lehre vom Zustand der Seele nach dem Tode, welche Apulejus vorgefunden, entstellt, verändert und verwirrt hätte. Noch weiter holt in seiner Deutung phantasiereich genug Lange [5] aus: „In den Schicksalen und Leiden der Psyche erkennen wir die tausendfältigen Prüfungen, durch welche die Seele hindurchmuss, um endlich zur seligen Ruhe und zur Vereinigung mit der göttlichen Liebe zu gelangen. Streifen wir ab, was in der Fabel märchenhafter, späterer Zusatz ist, und es tritt uns in Eros, dem allgewaltigen, der

1) Antiq. expl. 1, 191.

2) Versuche über einige Gegenstände aus der Mythologie der Griechen und Römer p. 345 fgg.

3) Ueber die Fabel des Amor und der Psyche. Abh. der hist.-philos. Klasse der Akad. der Wiss. Berlin 1816. p. 1 fgg.

4) De Psyche fabula Platonica. Progr. von St. Afra. Meissen 1835.

5) Verm. Reden und Schr. 1832, p. 142 fgg.

Genius entgegen, den man als den Weltschöpfer betrachtete, dem die Natur unterthan ist, der die Geister und die Herzen bindet; in Psyche die menschliche Seele, wie sie durch eigene Schuld, durch verderbliche Leidenschaft, Sinnlichkeit und Selbstsucht von jenem Verbande losgerissen, mit sich selbst entzweit, doch von Sehnsucht nach jenem höchsten Schönen, das nur in Gott ist, und ringend um jeden Preis nach dem höchsten Gute des innern, unvergänglichen Friedens duldet, arbeitet, leidet, zagt, hofft, verzweifelt, und durch alles dieses bewährt und geläutert eingeht in den Wohnsitz der ewigen Götter, zu himmlischer Verklärung.“ Hat darum doch Krahner,[1] welcher meint, dass der antike Mythus von Amor und Psyche zwar einen tiefen Ideengehalt zu seiner Grundlage gehabt und einstmals in einer viel reineren und consequenteren Gestalt bestanden haben müsse, dass aber das Zeitalter des Apulejus ihn in dieser edlen Gestalt weder zu verstehen, noch zu überliefern vermocht habe, sogar das Märchen in einer freien Umarbeitung dazu benutzen zu können vermeint, „um gewisse christliche Heilswahrheiten in das Gewand der Ahnung zu hüllen.“

Andere dagegen liessen den Apulejus seine Allegorie vorzüglich den zu seiner Zeit viel verbreiteten Vorstellungen und Darstellungen der bildenden Kunst entehmen. So sagte Herder[2]: „Glaube man doch nicht, dass Apulejus diese Fabel ersonnen habe. Sie war lange vor ihm da in Denkmalen, die sein Zeitalter nicht bilden konnte, ja selbst in der Sprache. Er that nichts als die einzelnen Auftritte zu einem Märchen dichten, und dazu auf eine sehr Afrikanische, der Venus unanständige Weise. Selbst die Symbole beider Personen, den Schmetterling und die Fackel, hatte die Dichtkunst vielfach angewandt; Liebenden liess sie die Fackel Amors bis in die Unterwelt leuchten.“ Eine ähnliche Auffassung hat selbst noch Preller[3], wenn er sagt: „In der Kunst tritt uns entgegen das sinnreiche Spiel zwischen Amor und Psyche, welche letztere nach alterthümlicher Weise zunächst als geflügeltes Wesen oder als Schmetterling, später als zartes geflügeltes Mädchen abgebildet und in vielen geistreichen Spielen

1) Gymn.-Programm v. Stolp 1859; dann Eros und Psyche in 2ter Aufl. 1861.

2) Briefe zur Beförderung der Humanität VI, 75.

3) Gr. Myth. I, 240.

und Gruppen mit Eros verbunden wird. Noch andere Bildwerke übertragen dies Verhältniss in allegorischen Beziehungen auf das menschliche Leben und Sterben und viele grosse Seelentriebe, bis daraus zuletzt jenes aus Apulejus bekannte Märchen von Amor und Psyche entstanden ist!“

Aber daneben brach doch auch die Ahnung durch, dass hier überhaupt keine blosse Allegorie vorliege, sondern dass das Märchen bereits im griechischen Volksglauben seine Wurzeln getrieben habe. Leider kam man bei der früher viel verbreiteten Vorliebe für Mysterien, welche ebenso gross wie die Kenntniss derselben mangelhaft war, auf den unglücklichen Einfall, das Psychemärchen verdanke seine Entstehung und entlehne sein Verständniss den dazu eigens fingierten griechischen Venus- oder Eros-Mysterien. Und dieser Gedanke erschien den Meisten so plausibel, dass sie kein Bedenken trugen, unbesehends der falschen Fährte zu folgen. Buonarroti[1] war der Erste gewesen, der die Entstehung und Erklärung der Psychefabel auf angebliche Venusmysterien in Knidos zurückführen wollte, während Creuzer in seiner Symbolik dagegen an vermeintliche Erosmysterien in Thespiä dachte. Besonders ergriff und führte dann nicht ohne Scharfsinn und Gelehrsamkeit diesen Gedanken der Däne Birger Thorlacius aus,[2] nur dass er statt der Erosmysterien vielmehr die des Bacchus und Priapus heranzog. Auch ihm ist Psyche „das Symbol der lange geprüften, aber schliesslich mit Glück gekrönten ehelichen Liebe und Treue, wie denn die Gattin bei den Römern oft als dulcis anima d. i. Psyche angeredet werde. Ebenso bezeichnet auch das verhüllte Haupt der Psyche auf Denkmälern die Neuvermählte. Die verschiedenen Hindernisse und Gefahren erklären sich durch die wegen ihrer Schönheit erregte Missgunst der Venus und Bosheit der Schwestern, während wieder ihre Eitelkeit und Neugier leicht durch die weibliche Schwachheit motiviert werde.“ Natürlich denkt denn auch Böttiger[3] an Mysterien und zwar des Eros zu Thespiä, die er Ehemysterien nennt, nach denen „die weibliche

1) Osservazioni sopra alc. frammenti di vetro F. 1716, p. 193 fgg.

2) Fabula de Psyche et Cupidine. Vgl. in seinen Werken Kopenh. 1801 op. 1 p. 313 sqq.

3) Ideen z. K. II, 400 und 406.

Seele durch Vorwitz ihre Unschuld verliert und nun durch harte Büssungen und Prüfungen als Sclavin der Venus gesühnt selbst durch die Schrecken der Unterwelt gehen, selbst ein vom stygischen Schlaf gefesselter, gleichsam todter Leichnam werden muss, damit sie vom himmlischen Eros wieder erweckt, nun der Unsterblichkeit theilhaftig werde.“ Aehnlich meinte auch Becker,[1] solche Mysterien der Venus und des Amor wären lange vorhanden gewesen, aber geheim geblieben, bis Apulejus sie in seiner Psychefabel verrathen, ans Licht gezogen und mit Benutzung der schon vor ihm vorhandenen Kunstwerke leicht zur Fabel gestaltet habe. „Psyche erscheint also zuerst in ihrer Reinheit und Unschuld. Weil sie dieselbe aber verscherzt, muss sie dafür leiden, bis sie endlich durch anhaltendes Bestreben, ihr Vergehen wieder gut zu machen, von Neuem glücklich wird und selbst noch höheres Glück erreicht.“ Auch Hildebrand folgt im Wesentlichen derselben Auffassung, nur dass er schärfer die doppelte Annahme, die rein mythische der Mysterien und die rein allegorische des Apulejus, unterscheidet. Nach seiner Ansicht war in den Mysterien die ursprüngliche Verbindung der Seele mit dem Körper mythisch aufgefasst und dargestellt. Dies wurde später mit mancherlei allegorischen Zusätzen ausgeschmückt, vom Apulejus überliefert. Die Fabel erscheint also weder rein mythisch, auch die Kunst hat einen Antheil daran, noch rein allegorisch, ist weder rein den griechischen Mysterien entnommen, noch reine Erfindung des Apulejus. Aber schliesslich verfällt er doch der spitzfindigsten allegorischen Auslegung, ähnlich den meisten späteren, wie Pauly, Stoll u. a. Konnte sich doch selbst C. O. Müller[2] nicht von dem Gedanken an Mysterien ganz frei halten, wenn er meint: „In einer sehr zahlreichen und wichtigen Klasse von Bildwerken, welche einer ihren ersten Anfängen nach wahrscheinlich aus Orphischen Mysterien hervorgegangenen allegorischen Fabel angehören, erscheint Eros mit Psyche, der Seele. Die Kunstwerke scheinen diese Fabel in den Hauptzügen noch ursprünglicher und sinnvoller darzustellen, als es die zum Milesischen Märchen ausgesponnene Erzählung des Apulejus thut; wie ihnen auch sonst die Idee eines die Seele zu höherer Seligkeit emporziehenden, durch Leben und Tod

1) Augusteum p. 211.
2) Archäol. Handb. 391, 9.

geleitenden Eros nicht fremd ist.“ Es ist nun freilich bekannt, mit welcher scharfen Kritik, mit welchem Nachdruck und Erfolg sich Lobeck in seinem Aglaophamus dem vielfach von den Symbolikern mit der Annahme und Vorstellung von Mysterien getriebenen Unwesen entgegengestellt hat. Insbesondere hat dann auch O. Jahn (Arch. Beitr. 124 fgg.) gezeigt, wie wenig haltbar für unsre Psychefabel die Vorstellung von derselben zu Grunde liegenden Mysterien sei. Aber freilich die nüchterne Verstandeskritik vermag wohl den Irrthum und Missbrauch auszuscheiden, geräth aber leicht in Gefahr, das Kind mit dem Bade auszuschütten, ohne an die Stelle der Negation die tiefere positive Wahrheit zu setzen. So sehr darum der Gedanke an eigentliche Mysterien für das Psychemärchen zu verwerfen ist, die Wahrheit, dass dennoch dasselbe im griechischen Volksglauben wurzelt, ja im Wesentlichen auch dieselbe Idee zur Anschaunng und Darstellung bringt, welche den ebenso aus dem Volksglauben erwachsenen griechischen Mysterien zu Grunde liegt, wird damit nicht angetastet. Dies hat der sonst so gedankenreiche und vielfach tieferblickende Welcker[1] verkannt, wenn er meint: „Eros und Psyche liegen ausserhalb der Grenzen der Götterlehre, stehen nirgends mit dem Götterglauben oder dem Cultus in Verbindung. — Seit Plato, von dem die grosse und inhaltreiche Dichtung ihren Ursprung nahm, haben sich an ihr phychologische und mystische Philosophie, Roman und Märchen und vorzüglich auch die bildende Kunst betheiligt.“ Dennoch war eben das Psychemärchen nichts anders als der weitere Niederschlag des Götterglaubens und kann sein rechtes Verständniss nur dadurch gewinnen, dass es auf seine ursprüngliche Quelle, auf den griechischen Götterglauben zurückgeführt wird.

Es war darum endlich an der Zeit, dass unser Psychemärchen sich selbst zurückgegeben wurde, dass es erkannt wurde als das, was es in der That vor Allem war, als Märchen, eine Erkenntniss, die insbesondere das Verdienst der Gebrüder Grimm und zuletzt vorzüglich der nachdrückliche Eifer L. Friedländers zur leider immer noch nicht genug verbreiteten Geltung gebracht hat. Zuerst sprach es Herder[2] aus: „Als das Märchen zur Prosa herabsank, gewann in ihm die Liebe

1) Gr. Götterglaube III, 199.
2) Zerstreute Blätter Samml. II.

als Weberin und Verweberin menschlicher Schicksale die Oberhand. Das Muster aller griechischen Liebesschicksalromane war die Geschichte Amors und der Psyche; diese wird auch auf alle Zeiten hinab ihr schönes Kunstvorbild bleiben.“ Aber genauer erfasste J. Grimm in seiner Abhandlung über das Wesen der Märchen[1] die Bedeutung unseres Psychemärchens. Es gehört nach ihm einer grösseren Klasse von Märchen an, in denen die gute und unschuldige, gewöhnlich die jüngste Tochter von dem Vater in der Noth einem Ungeheuer zugesagt wird oder sich selbst in dessen Gewalt giebt. Geduldig trägt sie ihr Schicksal, manchmal wird sie gestört von menschlichen Schwachheiten und muss diese schwer abbüssen, doch endlich empfindet sie Liebe zu ihm, und in dem Augenblick wirft es auch die hässliche Gestalt eines Igels, eines Löwen, eines Frosches ab und erscheint in gereinigter jugendlicher Schönheit. Diese Sage, welche auch bei den Indiern heimisch ist und mit der römischen von Amor und Psyche, der altfranzösischen von Partenopex und Meliure sichtbar zusammenhängt, deutet die Bannung in das Irdische und die Erlösung durch Liebe an. Stufenweis arbeitet sich das Reine hervor, wird die Entwicklung gestört, so stürzt Elend und Schwere der Welt herein und nur vor der Berührung der Seelen, vor der Erkenntniss in Liebe fällt das Irdische ab.“ Wir lassen die Deutung der Idee auf sich beruhen, aber halten fest daran, dass die Erzählung des Apulejus nunmehr richtig als Märchen erkannt und bezeichnet war. So hat denn auch, wie Hartung[2] neuerdings, vorzüglich L. Friedländer[3] den Unterschied des Märchens von der Allegorie betonend, namentlich durch Vergleichung mit verwandten Märchen, welche Vergleichung dann von dem auf diesem Gebiet besonders kundigen und bewährten A. Kuhn weiter ergänzt und vervollständigt ist, den Charakter der Erzählung des Apulejus als Märchen über allen Zweifel festgestellt. Nach seiner ganz richtigen Ansicht hat Apulejus „ein wirkliches Volksmärchen in seinen Roman aufgenommen, aber freilich mit fremdartigen Bestand-

1) Kinder- und Hausmärchen, Berlin 1819 p. XLV.

2) Hartung, Progr. des Gymn. zu Erfurt 1866.

3) Vgl. Universitätsprogramme von Königsberg in Preussen 1860 in zwei lat. Abhandlungen: Dissertatio, qua fabula Apulejana de Psyche et Cupidine cum fabulis cognatis comparatur. Dazu besonders eingehend in seinen Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms I, 307 fgg. in der vierten Auflage.

theilen versetzt und durch ungehörigen Ausputz in der Art entstellt, dass sein wahres Wesen vielfach verkannt worden ist und noch immer verkannt wird.“ Wenn er dann aber durch die Vergleichung mit verwandten, namentlich deutschen, Volksmärchen veranlasst, meint, Apulejus habe willkürlich, obwohl er doch selbst die Beziehung der Juno und der Ceres zu unserm Märchen nicht leugnen kann, grade die im Märchen noch vorhandenen mythologischen Bezüge, wie die Venus, den Cupido, die Psyche, den milesischen Apollo, den Pan, die Vermählung im Himmel u. a. als „mythologisches Füllstück“ oder Ausputz dem von ihm vorgefundenen Volksmärchen hinzugefügt, so ist einerseits damit dem Apulejus zuviel Ehre angethan, andrerseits das Märchen als griechisches und speciell als milesisches Märchen völlig verkannt.

Das Psychemärchen mit seinen Bewerbern. Wir sehen, unser Psychemärchen ist ein vielumworbener Besitz. Von allen Seiten kommen die Bewerber und erheben mit mehr oder weniger Begehrlichkeit ihre Ansprüche. Zuerst und vor Allen erscheint Apulejus und fordert zurück, was er an seinem Theil dem schmucklosen Märchen an Ausstattung, Prunk und Glanz, an Nachhülfe, Zuthat und Besserung, wie er meint, hinzugefügt hat. Und ihm zur Seite kommt dann in steifer, anspruchsvoller Haltung auch die Allegorie und fordert, weil man sie als alleinige Urheberin verschmäht, wenigstens die von ihr eingeführten oder entnommenen Gedanken und Gestalten als ihr Eigenthum zurück. Weiter schwebt in flatterndem Gewand auch die bildende Kunst herbei und stellt die bescheidene Anfrage, ob ihr denn gar kein Anrecht zugestanden werde; wenn nichts weiteres, möge man ihr wenigstens zurückgeben, was Apulejus für seine Erzählung von ihr entliehen habe. Aber vor Allem tritt mit erhabener Würde auch die Philosophie, sei es im Dichterschmuck oder Priesterkleid oder im Philosophenmantel, dazu dann weiter in dichte Schleier gehüllt im Namen ihrer Gottheit, sei es Venus oder Eros, Bacchus oder Priapus, auch die Mystik heran. Sie fordern aufmerksame und eingehende Prüfung, und zwar jede für sich, ob sie denn wirklich und für immer mit ihren Ansprüchen an dies schöne Gebild ganz zurückgewiesen werden sollen. Doch zuletzt erscheint die eigentliche Herrin und Gebieterin, die uralte Volksdichtung, im faltenreichen Gewand zwar nicht des indischen oder indo-germanischen, sondern des griechischen Volksglaubens mit ihrem

traulichansprechenden Kindergesicht. Noch schimmert durchsichtig durch das hausmütterliche, bequem sie umschliessende Oberkleid der Märchendichtung, darunter die Heldensage, und weiter verhüllt der Mythus hindurch. Und wie nun die urgrossmütterliche Alte erscheint und siegesgewiss ihr eigenes Kind mit freundlichem Lächeln begrüsst, da fallen dem Psychemärchen wie von selber all die fremden Flitter und Zuthaten ab, dass es rein und schlicht und lieblich anzuschaun in aller ursprünglichen Keuschheit und Schöne dasteht, wie ein Wunder vor aller Augen, so dass all die Andern mit ihren doch verhältnissmässig geringen Ansprüchen gern vor der ehrwürdigen Alten, in welcher sie alle mehr oder weniger ihre gemeinschaftliche Ahnfrau anerkennen müssen, zurücktreten und in Ehrfurcht sich beugen.

Wir haben uns demnach im Folgenden die Aufgabe gestellt, nachdem des Apulejus Erzählung von Psyche und Eros richtig bereits als Märchen erkannt und so nach langer Verkennung sich endlich selbst zurückgegeben ist, nunmehr nach Prüfung aller Ansprüche und mit Ausscheidung alles fremden Eigenthums dasselbe als griechisches und zwar im Besonderen als milesisches Märchen nachzuweisen, das klar und deutlich im griechischen Volksglauben wurzelt und aus diesem bis ins Einzelnste wie seinen Ursprung, so sein Verständniss und seine Deutung abzuleiten hat. Denn vor allem muss unserm Psychemärchen sein historisches Recht widerfahren und zwar dadurch, dass es mit all seinen Wurzelfasern in seinen geschichtlichen Boden, auf dem es erwachsen ist, wieder eingesenkt, zurückverpflanzt wird.

Seitdem aber das Wesen und die Bedeutung des Märchens überhaupt erkannt und dann mit seltener Emsigkeit der Märchenvorrath bei allen Völkern aufgedeckt und gesammelt wurde, war insbesondere auch den bereits im griechischen Alterthum trotz aller Verkennung und Geringschätzung dieser Dichtgattung dennoch nicht völlig verwischten Spuren auch des altgriechischen Märchens nachgeforscht worden.[1] So hatte sich denn ergeben, dass gewiss einst eine Fülle von altgriechischen Märchen vorhanden gewesen ist, wenn auch von diesen allen vollständig sich nur unser Psychemärchen erhalten hat. Diese

1) Grimm, Kinder- und Hausmärchen III, p. 273—4; L. Friedlaender, Sittengeschichte Roms I p. 308. Bernh. Schmidt, Griechische Märchen p. 12 fgg.; Bender, Die märchenh. Bestandtheile der Hom. Ged. p. 8 u. a.

Gewissheit ist dann neuerdings auch dadurch bestätigt worden, dass jenem Sammelfleiss sich eine nicht unbeträchtliche Anzahl von neugriechischen Märchen[1] erschlossen hat, welche vielfach mit ihrer Entstehung in das classische Alterthum zurückweisen. Aber noch wichtiger für uns ist, dass auch in der altgriechischen Literatur, wie man in neuster Zeit von verschiedenen Seiten[2] mit Recht erkannt hat, namentlich in der Homerischen Dichtung, wie in der Sage von der Kirke und Kalypso, von den Phaiaken, Lotophagen, Laistrygonen, Pygmaien, Seirenen, vom Polyphemos, Proteus, von der Skylla und Charybdis u. a., uns bereits die Ansätze zur Märchendichtung und zwar grade zu der eigenthümlichen Form unseres Psychemärchens entgegentreten. Die im wesentlichen ungestört organische Entwickelung der griechischen Geistesbildung musste gewissermassen mit innerer Nothwendigkeit den vom Mythus zur Heldensage und zum Märchen allmählich fortschreitenden Precess vollziehen. Darum ist es für unsern Zweck im Folgenden auch weniger wichtig erschienen, all den besonders von L. Friedlaender und A. Kuhn nachgewiesenen verwandten Zügen aus der ganzen übrigen Märchenliteratur nachzugehen, als vielmehr hauptsächlich nur dasjenige beizubringen und zu erörtern, was am meisten geeignet erschien, unser Märchen in seinem engen Zusammenhang mit der griechischen Götter- und Heldensage als eigenthümlich griechisches und speciell als milesisches Märchen zu erweisen.

1) L. G. v. Hahn, Griechische und albanische Märchen. 2 Thle. Leipz. 1864; Bernh. Schmidt, Griech. Märchen. Leipz. 1877. Vgl. Reinh. Köhler, Götting. Gelehrten-Anz. 1871, II. p. 1402 fgg.

2) G. Gerland, Altgriechische Märchen in der Odyssee. Magdeb. 1869; Erwin Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer. Leipz. 1876 p. 173 fgg.; Bender, Die märchenhaften Bestandtheile der Homerischsn Gedichte. Gymn.-Progr. von Darmstadt 1878.

1. Das Märchen von Psyche und Eros.

Psyches Jugend und Schönheit. Es war einmal in einer Stadt ein König und eine Königin, die hatten drei schöne Töchter. Aber so schön die beiden ältesten auch sein mochten, ihre Schönheit war doch immer von Menschenart, so dass auch Menschen sie genügend preisen konnten; aber der jüngsten Tochter Schönheit war so gross, dass sie über alles Menschenlob erhaben war. Von allen Seiten strömten ihre Landsleute und die Fremden, welche davon hörten, herbei, sich an ihrem Anblick zu weiden, und alle waren so von Bewunderung über ihre unnahbare Schönheit ergriffen, dass sie ihr huldigten und sie anbeteten, als ob sie Aphrodite selber wäre. So verbreitete sich bald durch die benachbarten Städte und Länder die Kunde, die schaumgeborne Göttin wäre wieder auf Erden herabgestiegen und weile jetzt inmitten der Menschen, oder sonst hätte diesmal die Erde, vom Sternenlicht neubefruchtet, aus ihrem Schooss eine jungfräuliche Aphrodite erzeugt. Aber je mehr überall die wunderbare Schönheit der Jungfrau gepriesen wurde, desto weniger gedachte man der Göttin Aphrodite. Ihre Tempel und Altäre blieben leer, ihre Götterbilder unbekränzt, während man aller Orten das Mädchen selbst als Göttin anbetete. Sobald die Jungfrau am frühen Morgen erschien, wurden ihr wie der Aphrodite Opfer dargebracht, und wenn sie durch die Strassen ging, wurden ihr unter Gebeten Blumen und Kränze auf den Weg gestreut. Ueber eine solche Vergötterung des Mädchens brach nun die wahre Aphrodite, welche sich ganz zurückgesetzt sah, in hellen Zorn aus. Sie rief ihren Sohn Eros, der mit seiner Liebesgluth die ganze Welt in Flammen setzt, zu sich und zeigte ihm in jener Stadt die Psyche — denn so hiess die Jungfrau — um ihn zu gleichem Zorne zu entflammen. Zugleich gebot sie ihm, das Mädchen für den Frevel, dass dieselbe sich mit ihrer

göttlichen Schönheit messen wollte, damit zu strafen, dass sie zu dem allerniedrigsten, ärmsten und elendesten Menschen, den es nur auf Erden gebe, in heisser Liebe entzündet würde. Nachdem sie ihren Willen kundgethan, entschwebte sie, mit ihren rosigen Füssen kaum den Meeresthau berührend, im Chor der Nereiden, von den Tritonen und anderen Meergottheiten umschwärmt, über die Fluthen fernhin zum Okeanos.

Psyche als Braut des Todes. Doch Psyche hatte wenig Gewinn von all ihrer strahlenden Schönheit. Sie wurde zwar von allen angestaunt und gepriesen, aber in ihrer göttlichen Erscheinung von keinem geliebt oder zur Gattin begehrt, während ihre beiden minder schönen Schwestern bereits von zwei Königen gefreit und heimgeführt waren. So sass nun Psyche zu Hause an Leib und Seele krank und traurig und beweinte in ihrer vielgepriesenen, aber ihr jetzt selbst verhassten Schönheit ihr einsames Loos. Da machte sich ihr armer Vater, der den Neid der Götter ahnte, auf den Weg, um das uralte Orakel des milesischen Apollo zu befragen und den Gott mit Gebet und Opfer um einen Gemahl für seine unglückliche Tochter anzuflehn. Allein Apollo gab ihm folgende Antwort:

Hoch auf die Spitze des Berges dort oben stelle das Mädchen,
Wie zur Hochzeit geschmückt, doch mit dem Leichengewand.
Hoffe dir keinen Eidam von sterblichem Samen gezeuget,
Sondern ein Schreckensgebild nur von dem Drachengeschlecht.
Der mit Flügeln die Luft durchstreift und Alles beherrschet,
Der mit Feuer und Pfeil jegliches immer bezwingt,
Vor dem Jupiter selbst, vor dem die Götter erzittern,
Vor dem schauert das Meer, schauert die stygische Fluth.

Mit solchem Orakelspruch kehrte der einst so glückliche König jetzt langsam und traurig nach Hause zurück, seiner Gattin die unheilvolle Kunde zu bringen. Da hörte man denn viele Tage nichts als Weinen und Klagen, und ehe man sich noch dessen versah, war schon der Tag gekommen, den grausen Orakelspruch zu erfüllen. Es bildet sich der Festzug für die unglückliche Braut des Todes, welcher sich bei nächtlichem Fackelschein in Bewegung setzt, um der wie zum Tode geschmückten Jungfrau unter lydischen Klageliedern das hochzeitliche Geleit zu geben. Denn alle in der Stadt nahmen innigen Antheil an dem traurigen Geschick des schwergeprüften Königshauses. So zog die arme Psyche hin, sich mit ihrem Brautschleier die Thränen trock-

nend. Dennoch blieb sie gefassten Muthes und tröstete die sie begleitenden Eltern: „Ihr hättet lieber früher weinen sollen, als man mich wie eine neue Aphrodite göttlich verehrte. Daher kommt all mein Elend. Der mir beigelegte Name Aphrodite ist an Allem Schuld. Jetzt führt mich auf den Fels, wohin mein Geschick mich ruft. Denn ich bin zur Hochzeit bereit und trage Verlangen, den für mich bestimmten Gemahl zu sehen, der zum Verderben der Welt geboren ward.“ So schritt die Jungfrau festen Schrittes im Zuge voran, bis man auf den steilen Bergesgipfel gelangte. Hier wurden die Fackeln ausgelöscht, und alle verliessen das Mädchen. Man kehrte traurig nach Hause zurück, wo sich die Eltern, ganz ihrem Schmerze hingegeben, in die tiefe Nacht und Einsamkeit ihrer Behausung begruben.

Psyches Zauberschloss. Aber wie nun Psyche auf ihrer hohen Bergesspitze noch zitterte und zagte, siehe, da kam Zephyros mit leisem Wehen, hob sie mit ihren bauschigen Gewändern in die Höhe und trug sie still und sanft vom hohen Fels herab, bis er sie unten im Thal linde auf blumigem Rasenbett niederliess. Dort ruhte Psyche auf weichem Lager, dass sie bald in sanften Schlaf versank. Doch wie sie erquickt und heiter erwacht und um sich sieht, erblickt sie einen Hain voll schlanker, hochragender Bäume und inmitten des Hains eine klare Quelle mit krystallhellem Wasser. Nahe an der Quelle erhob sich eine Königsburg; die war nicht von Menschenhand, sondern durch göttliche Kräfte erbaut. Gleich beim Eintreten konnte man erkennen, dass es die hellleuchtende, anmuthsvolle Wohnung eines Gottes war. Goldne Säulen trugen die kunstreich aus Citrus und Elfenbein gearbeitete Decke. Die Wände waren in erhabener Arbeit mit allerlei Thiergestalten aus getriebenem Silber bedeckt. Alles strahlte von Gold, dass es auch ohne Sonne wie am hellen Tage leuchtete. Ja, alles war hier so schön und herrlich, als wäre es der Himmelspalast des grossen Zeus selber, eigens für seinen Verkehr mit den Menschen erbaut. Psyche fühlte sich von solchem Zauber angezogen, überschritt die Schwelle und betrachtete voll Staunen überall die Herrlichkeit eins nach dem andern, bis sie zuletzt in die mit reichen Kleinodien angefüllten Schatzkammern gelangte. Denn hier war alles zu finden, was es irgend Schönes gab. Aber das Wunderbarste dabei war, dass dies Schatzhaus der Welt (totius orbis thesaurus ille) von keinem Riegel oder Schloss, von keinem Wächter

versperrt oder gehütet wurde. Und wie sie dies Alles noch mit grossem Entzücken in Augenschein nahm, hörte sie plötzlich eine körperlose Stimme: „Was staunst du nur, Herrin, über diese Schätze? Ist dies Alles nicht dein eigen? Gefällt es dir, so zieh dich in dein Schlafgemach zurück und erquicke dich auf deinem Lager oder, wenn du willst, auch durch ein Bad. Und hast du erst dich durch ein Bad erfrischt, so wartet dein ein köstliches Mahl. Wir alle, deren Stimme du hier hörst, stehen willig dir zum Dienst bereit.“ Psyche folgte in seliger Freude über solche göttliche Fürsorge der Mahnung jener unsichtbaren Stimmen und erquickte sich zuerst durch den Schlaf und dann durch ein Bad. Und kaum war dies geschehen, so sah sie auch schon eine halbrunde Tafel vor sich, welche sich, sobald sie an derselben niedersass, vor ihr mit Schalen und Schüsseln voll Nektar und köstlicher Speisen erfüllte, alles ohne menschliche Bedienung ihr von Geisterhand dargereicht. Denn sie konnte niemand sehen und hörte nur die Stimmen, welche sie bedienten. Nachdem das Mahl beendet war, trat ebenso unsichtbar jemand ein zu singen, während ein Anderer die Leier spielte und zuletzt ein ganzer Chor einstimmte.

Psyches Vermählung. Endlich brach der Abend an und Psyche ging zur Ruhe. Schon war die Nacht ein wenig vorgerückt, als sie durch ein leises Geräusch aufgeschreckt wurde. Es war ihr unansehnlicher Gemahl (ignobilis maritus), der ihr Lager bestieg und sich mit ihr vermählte, aber schnell vor Tagesanbruch wieder von ihrer Seite entschwunden war. Da finden sich dann wieder zu ihrem Dienst bereit die leisen Stimmen bei ihr ein. Dies geschah in immer gleicher Weise eine lange Zeit, dass Psyche sich bald daran gewöhnte und in dem Klingen solcher Stimmen einen Trost für ihre Einsamkeit fand.

Psyches Verrath. Indess hatten sich die armen Eltern um ihre Psyche abgehärmt. Auch die beiden ältern Schwestern verliessen auf die Nachricht von dem Geschehenen ihre neue Heimath und eilten herbei, die Alten zu besuchen und zu trösten. Da sprach in jener Nacht zur Psyche ihr Gemahl, den sie zwar nicht sehen, wohl aber hören und fühlen konnte: „Mein liebes Weib, dir droht jetzt grosse Gefahr. Bald werden deine Schwestern, durch die Nachricht von deinem vermeintlichen Tode beunruhigt, auf dem Bergesgipfel erscheinen. Wenn du ihre Klagen hörst, sollst du ihnen nicht antworten,

sie auch gar nicht ansehen. Sonst bereitest du mir grossen Schmerz und dir selbst das grösste Unheil.“ Psyche erklärte sich denn auch zu Allem bereit, was ihr Gemahl von ihr verlangte. Aber kaum war er mit der Nacht zugleich von ihr entschwunden, da bricht die Arme in Weinen und Klagen aus und hörte damit auch den ganzen Tag nicht auf: sie sei in ihrem sonst so reichen Gefängniss so schon allem menschlichen Verkehr entrückt, und nun solle sie selbst ihre um sie klagenden Schwestern nicht trösten, nicht einmal sehen. Ohne an ihr Bad, an Speise oder irgend welche andere Erquickung zu denken, geht sie endlich unter vielen Thränen zur Ruhe. Ihr Gemahl hatte diesmal etwas früher das Lager aufgesucht, und da er sie noch weinend fand, umarmte er sie vorwurfsvoll: „Hast du mir, meine Psyche, dies versprochen? Was soll ich von dir denken, dass du Tag und Nacht in deinem Schmerz verharrst? So thue denn, was du zu deinem Unglück jetzt verlangst. Aber vergiss nicht, wenn du es zu spät bereust, dass ich dich ernst davor gewarnt habe.“ Durch ihre Bitten, indem sie auch selbst sich lieber das Leben zu nehmen droht, zwingt sie endlich ihren Gemahl, ihrem Verlangen zuzustimmen, dass sie ihre Schwestern sehen, deren Schmerz stillen und mit ihnen reden dürfe. Er erlaubt ihr sogar, sie mit goldnen Halsbändern zu beschenken, aber warnt sie wiederholt und allen Ernstes, nimmer auf den bösen Rath ihrer Schwestern nach seiner Gestalt zu forschen, damit sie nicht durch verderbliche Neugier sich ins Verderben stürze und ganz von ihm getrennt werde. Psyche dankt gerührt und erfreut ihrem Gemahl für solche Gunst und schwört: „Ich will lieber hundertmal sterben, als deine süsse Vermählung missen. Denn wer du auch seist, ich liebe dich wie mein Leben und mehr, als wenn du Eros selber wärst. Nur das gewähre mir noch. Gebiete deinem Zephyros, dass er sie, wie einst mich selbst, von jenem Felsen zu mir niederlasse.“ Auf ihre schmeichelnden Bitten versprach er ihr aus Liebe alles, was sie verlangte, und entschwand dann beim Anbruch des Tages aus ihren Armen.

Inzwischen waren die beiden Schwestern auf jene Bergspitze geeilt, von welcher Psyche verschwunden war, und hatten hier ihre Klagen um die Verlorene so laut erhoben, dass bald von ihrem Geschrei ringsum die Berge wiederhallten. Zuletzt riefen sie auch die Psyche selbst mit Namen. Da eilte diese, als der Ruf zu ihren Ohren

drang, voll Angst und wie von Sinnen aus dem Hause, um ihnen zuzurufen, dass sie doch nur aufhören sollten mit ihren Klagen, weil sie ja hier sei und hier auch von ihnen begrüsst werden könne. Dann gebot sie dem Zephyros, dass derselbe ihre Schwestern nach dem Befehl ihres Gatten zu ihr brächte. Sobald dieser sie mit sanftem Windeshauch herabgetragen hatte, sanken alle einander in die Arme, bedeckten sich mit Küssen und vergassen im frohen Wiedersehn aller bisher überstandenen Traurigkeit. „Aber kommt jetzt,“ ruft Psyche endlich, „in mein Haus und freut euch mit eurer Psyche nach all eurem Schmerz.“ Damit zeigte sie ihnen, sobald sie eingetreten waren, in kindlicher Freude all ihre Schätze, liess sie die Stimmen ihrer zahlreichen Dienerschaft hören und erquickte sie schliesslich durch ein Bad und reiches Mahl von unsichtbarer Hand. Doch diese waren über solche Fülle himmlischer Güter wie ausser sich und in ihrem Herzen nur von bittrem Neid erfüllt. Die eine hörte nicht auf, immer wieder voll Begier zu fragen, wer denn eigentlich der Herr aller dieser Himmelsgüter, und von welcher Art denn ihr Gemahl sei. Allein Psyche hält, was sie ihrem Gatten versprochen, und verräth nichts von der Wahrheit, sondern redet ihnen vor: er sei ein schöner Jüngling, dem eben der erste Flaum die rosigen Wangen färbe, freilich meist auf dem Felde oder auf den Bergen mit der Jagd beschäftigt. Und um nicht etwa im längeren Gespräch mehr zu verrathen, beschenkt sie ihre Schwestern schnell mit einigen Schmucksachen aus Gold und Edelstein und ruft dem Zephyros, sie zurückzutragen. So kehrten die beiden Schwestern mit Neid im Herzen nach Hause zurück.

Aber die Beiden konnten ihren Groll nicht für sich behalten. Die eine klagt das böse Geschick an: „Wir beiden älteren Schwestern mussten mit unsern fremden Gatten die Heimath meiden und mit ihnen fort in die Fremde ziehen, während die Jüngste, die kaum den rechten Gebrauch davon zu machen weiss, solche Schätze und solchen Gemahl erhalten muss. Hast du, Schwester, wohl gesehen, was für Kleinodien dort im Hause liegen, welche glänzenden Gewänder und Edelsteine, ja wie sie selbst mit ihren Füssen auf purem Golde einhertritt? Und wenn nun gar ihr Gemahl so schön ist, wie sie sagt, giebt es keine glücklichere auf Erden, als sie es ist. Wer weiss, ob nicht ihr göttlicher Gemahl sie mit der Zeit noch selbst zur Göttin macht. Denn fürwahr so hielt sie sich, so trug sie sich. Immer blickte

sie aufwärts und fühlte sich schon als Göttin, von blossen Stimmen bedient und bereits über die Winde gebietend. Wie bin ich selber arm dagegen. Einen Gatten hab ich, der noch älter als mein Vater, kahler als ein Kürbiss und winziger als ein Bübchen ist, dazu das ganze Haus hinter Ketten und Riegeln verschlossen hält.“ Die andre Schwester erwiederte: „Ach und wie mufs es mir ergehn! Ist dagegen mein Gatte doch so von Gicht geplagt, so an seinen Gliedern gekrümmt, dass ich seiner kaum froh werde. Immer muss ich seine steifen Finger reiben und meine zarten Hände mit widerlichen Umschlägen, Binden und Pflastern befassen, dass ich vielmehr nur wie eine Aerztin denn wie eine Gattin für ihn zu sorgen habe. Magst du immerhin mit Geduld solch ein Geschick ertragen; ich ertrag es nicht, dass solch ein Glück dieser Unwürdigen in den Schooss fiel. Denk nur, wie übermüthig und anmassend sie sich gegen uns bewies, als sie widerstrebend uns von ihrem Reichthum die kleinen Bissen zuwarf und unserer Anwesenheit überdrüssig, uns alsbald wieder von sich fortführen liess. Ich will kein Weib sein und nicht leben, wenn ich sie aus solchem Glücke nicht vertreibe. Hat nun solche Schmach auch dich gekränkt, so wollen wir uns beide jetzt zu einem kühnen Entschluss verbinden. Die Eltern oder andere brauchen nichts davon zu wissen, was wir zu unserm Leid von ihr gesehen haben. Sie selber soll's erfahren, dass wir nicht ihre Mägde, sondern ihre Schwestern sind. Jetzt wollen wir zuerst zu unsern Männern in unsre armen Häuser gehn und dort überlegen, was zu thun ist. Später kehren wir zurück, um ihren Hochmuth zu bestrafen.“ So verbanden sie sich beide zu ihrem bösen Vorhaben, verbargen ihre kostbaren Geschenke und erneuerten zum Schein ihre früheren Klagelieder, dafs nun auch die Eltern sich ihrem Schmerz von neuem überliessen. Dann kehrten sie nach Hause zurück, um Unheil zu schmieden gegen ihre unschuldige Schwester.

Aber wieder warnte ihr Gemahl die Psyche im nächtlichen Zwiegespräch: „Siehst du, meine Psyche, welche Gefahr dir schon von ferne droht, die immer näher kommen wird, wenn du nicht Vorsicht übst? Die treulosen Wölfinnen bereiten in ihrem Frevelmuth dir grosses Unheil. Denn sie wollen dich bereden, mein Antlitz zu erforschen, das du doch, wie ich dir oft vorausgesagt, nicht mehr sehen wirst, wenn du es einmal gesehen. Wenn darum die bösen Hexen

später kommen, und ich weiss, sie werden kommen, dann sprich du nicht mit ihnen, oder wenn du dies bei deiner Güte und Aufrichtigkeit nicht vermagst, so höre wenigstens nichts und antworte nichts, was deinen Gemahl betrifft. Auch sollst du wissen, dass du uns bald ein Kind gebären wirst. Im Fall du unser Geheimniss bewahrst, wird dasselbe unsterblich sein, doch sterblich, wenn du es verräthst." Ach wie freute sich da Psyche, dass sie Mutter werden sollte. Aengstlich zählte sie jetzt nur noch die Tage und die Monate. — Aber nur zu bald kehrten jene bösen Weiber zurück. Und noch einmal warnte der Gemahl seine Psyche: „Der Kampf und die Gefahr rückt, süsse Psyche, immer näher. Die beiden Schwestern wollen dein Verderben. Um deinet- und meinetwillen errette darum durch ein gewissenhaftes Schweigen dies Haus, deinen Gemahl, dich selbst und unser Kind vor dem drohenden Untergang. Sieh und höre lieber gar nicht jene schrecklichen Frauen, die ich nicht mehr deine Schwestern nennen kann, sobald sie Sirenen gleich ihre Stimme vom Felsen herab ertönen lassen." Aber Psyche hatte all diese Rathschläge nur unter Thränen und mit Schluchzen angehört. „Längst solltest du," sprach sie, „meine Treue und Verschwiegenheit, zu welcher ich auch jetzt entschlossen bin, erkannt haben. Gebiete nur unserm Zephyros, dass er mir gehorche, und lass mich wenigstens zum Ersatz dafür, dass mir dein geweihter Anblick versagt ist, meine Schwestern sehen und umarmen." So liess sich ihr Gatte erweichen, trocknete mit seinen Locken ihre Thränen und gewährte, was sie wünschte, ehe er vor dem Anbruch des Tages verschwand.

Indess waren die mit einander verschworenen Schwestern, selbst ohne ihre Eltern erst zu sehen, sogleich von ihren Schiffen auf den Felsen geeilt und hatten sich, ehe noch Zephyros zugegen war, in die Tiefe gestürzt. Doch Zephyros wartete des ihm befohlenen Dienstes und trug sie, wenn auch widerstrebend, auf den Boden hinab. Und kaum waren sie angekommen, so eilten sie ins Haus und begrüssten die Psyche, ihre bösen Absichten hinter freundlichen Mienen und Schmeicheleien verbergend. „Du liebe Psyche," hiess es, „bist jetzt nicht mehr unsre kleine Schwester, sondern wirst bald Mutter sein. Was für ein Segen und welche Freude auch für uns, wenn das Goldkind erst genährt wird. Ja, wird das Kind den Eltern gleich, so wird es ein Eros sein." Mit solchen Reden gewannen sie der armen

Schwester Herz, dass diese alles that, sie durch Schlaf und Bäder, Speisen, Saitenspiel und Gesang zu erquicken. Aber nichts vermochte ihr böses Vorhaben zu ändern. Bald fragten und forschten sie wieder nach ihrem Gemahl. Und Psyche ersann, ohne sich ihrer früheren Aussage mehr zu erinnern, in ihrer Kindeseinfalt ein neues Märchen, indem sie ihnen erzählte, dass ihr Mann aus einer benachbarten Provinz sei und mit bedeutenden Geldgeschäften zu thun habe; er sei von mittlerem Alter und hie und da fände sich auch schon ein graues Haar bei ihm. Und kaum hatte sie solches gesagt, so entlässt sie auch schon ihre Schwestern reich mit Geschenken ausgestattet, auf dem luftigen Gefährt des Windes.

Doch auf der Fahrt noch brachen beide gegen einander los: „Schwester, was sagen wir nur zu dem tollen Märchen dieser Thörin? Bald ist ihr Gatte ein Jüngling, dem eben der erste Flaum spriesst, bald wieder ein Mann mit ergrautem Haar. Entweder hat sie also gelogen, oder sie weiss es selber nicht, was und wer er ist. Auf jeden Fall muss sie aus ihrem Glück vertrieben werden. Wenn sie ihres Mannes Angesicht nicht kennt, so hat sie sich gewiss mit einem Gott vermählt und trägt ein Gotteskind in ihrem Schooss. Und sollte sie gar eines Gotteskindes genesen, so will ich mich nur gleich an einem Stricke selbst aufhängen. Lass uns zu den Eltern heimkehren und alsbald, wie wir beschlossen haben, unser Trugspiel ins Werk setzen.“ So störten sie denn erst die armen Eltern in ihrer nächtlichen Ruhe und eilten dann am frühen Morgen zum Fels zurück, wo sie unter dem Schutz des Windes im schnellen Flug sich wieder niederlassen. Und nun bedrängen sie unter künstlich erpressten Thränen ihre junge Schwester: „Du Glückliche, dass du die grosse Gefahr selbst nicht kennst, in der du schwebst. Unserer Wachsamkeit konnte sie nicht entgehen. Darum sind wir voller Angst um dich. Denn wir haben erfahren und wollen es dir nicht verhehlen, dass eine schreckliche Schlange, die mit verderblichem Gift in vielen Windungen sich ringelt, nächtlich an deiner Seite ruht. Erinnere dich nur an das Orakel, das dich zur Hochzeit mit einem schrecklichen Thier bestimmte. Viele Bewohner und Jäger in der Nachbarschaft haben gesehen, wie dasselbe Abends von der Weide kam, wo es auf den Untiefen des nahen Flusses schwamm. Auch versichern alle, dass es dich nicht lange mehr so reich ernähren werde, sondern, sobald die

Frucht deines Leibes gereift ist, wird es dich sammt dieser verschlingen. Du magst nun selbst entscheiden, ob du deinen einzig für dein Wohl besorgten Schwestern folgen und vor aller Gefahr bewahrt, mit ihnen leben oder in den Eingeweiden des schrecklichen Thiers begraben sein willst. Willst du aber hier noch weiter in dieser bloss von Stimmen erfüllten Einsamkeit an schimpflicher Liebeslust mit einer Schlange dich erfreuen, wohlan, wir Schwestern haben das Unsere gethan.“ Da liess die arme Psyche sich in ihrer Arglosigkeit und Weichheit von solchen Reden bethören, vergass in ihrer Angst aller Warnungen ihres Gemahls wie auch all ihrer eigenen Versprechungen und stürzte sich in ihr Verderben, nur mit ihrer von Schluchzen unterbrochenen Stimme flüsternd: „Ihr lieben Schwestern, bleibet, wie es recht ist, fest in eurer zärtlichen Liebe zu mir; und auch die andern glaub ich lügen nicht. Denn ich habe allerdings noch niemals meines Mannes Antlitz gesehen und weiss in der That nicht, von wannen er ist. Nur im nächtlichen Gespräch vernehme ich ihn, doch ohne ihn zu sehen, bis er vor dem Sonnenlicht entweicht. Darum glaube ich euch gern, dass er ein Unthier ist. Ja er selber schreckt mich immer vor seinem Anblick zurück und droht mir grosses Unheil, wenn ich je aus Neugier sein Antlitz erspähte. Wenn ihr also eurer Psyche helfen könnt, so steht mir bei.“ Da hatten sie erreicht, was sie gewollt, und bemächtigten sich nun vollends der Gedanken des armen Mädchens. Darum begann sogleich die andere Schwester: „Es giebt nur einen einzigen Weg zu deiner Rettung, die wir in treuer Liebe für dich längst bedacht haben. Wir wollen ihn dir zeigen. Verbirg ein wohlgeschärftes Scheermesser bei deinem Lager, wo du schläfst, dazu eine mit Oel gefüllte Lampe, dessen Licht du vorher wohl verdecken musst. Sobald nun jener sein Lager bestiegen hat und in den ersten Schlaf gesunken ist, lass dich leise von deinem Bett herabgleiten, schleiche mit blossen Füssen fort und hol die Lampe, dass du sehen kannst. Dann schneide, die Rechte hoch erhoben, mit dem Messer der Schlange das Haupt ab. Hast du dich erst durch seinen Tod errettet, soll dir unsre Hülfe nicht fehlen, dass du dich bald mit einem Manne vermählst.“ Kaum hatten diese Schwestern die arme Psyche mit solcher Leidenschaft erfüllt, als sie selbst voll Angst sich aus dem Staube machten und mit dem gewohnten Gefährt des Windes auf den Fels und weiter auf ihren Schiffen schnell nach Hause zurückkehrten.

Nur Psyche blieb allein oder doch nicht allein mit ihrer Leidenschaft. Wohl war sie jetzt zur That entschlossen, aber dennoch schwankte sie von widerstrebenden Gefühlen zerrissen wie die Meereswoge zwischen Wollen und Nichtkönnen. Wohl hasste sie das Ungeheuer und doch liebte sie in ihm den Gatten. Sobald der Abend kam, machte sie sich erst das Werkzeug bereit zu ihrer verderblichen That. Endlich war denn auch die Nacht und mit ihr der Gatte gekommen, der bald in tiefen Schlaf versank. Da erhob sich die an Leib und Seele sonst so schwache Psyche, der jetzt ihr böses Verhängniss neue Kräfte lieh, holte sich mit männlicher Entschlossenheit die Lampe und ergreift das Scheermesser. Aber sobald ihr nun beim Schein des Lichtes das Geheimniss des Lagers offenbar wurde, da sah sie in der That ein wundersüsses Thier vor sich, den schönen Gott Eros selbst, in aller Schöne hingestreckt, dass von solchem Glanz das Lampenlicht noch heller leuchtete und des Scheermessers Schneide nur noch mehr funkelte. Aber Psyche sank voll Schreck über diesen Anblick bewusstlos, bleich und zitternd in die Kniee und hätte sich das Messer selbst in die Brust gestossen, wenn dasselbe nicht ihrer Hand entfallen wäre. Endlich kommt sie wieder zu sich und muss nun fort und fort sein wunderschönes Angesicht betrachten, ganz versunken in das ambrosiaduftende Haar auf seinem goldnen Haupt, in den milchweissen Hals, die purpurnen Wangen mit den herabhängenden Locken, dazu an den Schultern die lichtschimmernden Flügel und den übrigen in Anmuth strahlenden Körper, indess zu seinen Füssen als Waffenrüstung des Gottes sein Bogen und der Köcher mit den Pfeilen lag. Und wie nun Psyche an solchem Zauber sich gar nicht sattsehen konnte, nahm sie aus dem Köcher einen Pfeil und prüfte dessen Spitze an ihrem Daumen, dass bald kleine Blutstropfen hervorquollen. Dadurch entbrannte denn freilich Psyche selbst, ohne es zu ahnen, in heisser Liebe zu dem Gott, dass sie ihn im Schlaf sogleich mit ihren heissen Küssen bedeckte. Aber ach! bei ihrer Unruhe und Erregung fiel ein Tropfen heisses Oel auf die rechte Schulter des Gottes. Da sprang Eros auf, und kaum hatte er den Verrath der Psyche erkannt, so entflog er schweigend aus den Augen und den Händen seiner unglücklichen Gattin. Aber Psyche hielt sich, wie er sich erhob, mit ihren beiden Händen an seinem rechten Schenkel fest und ward so zuerst mit ihm durch die Lüfte entrückt, bis sie endlich ganz ermüdet auf den Boden

herabsank. Auch verliess sie der liebende Gott nicht sogleich, wie sie auf der Erde lag, sondern flog auf die nächste Cypresse und sprach von deren hohem Wipfel in tiefer Bewegung so zu ihr: „Hab ich doch, du thörichte Psyche, ohne auf das Gebot meiner Mutter Aphrodite zu achten, die dich zur Ehe einem elenden und armen Mann bestimmt hatte, mich dir selbst als dein Geliebter zugesellt. Doch ich habe leichtsinnig gehandelt, dass ich dich zu meiner Gattin machte, nur damit ich dir als ein Unthier erschien und du mir mit dem Schwerte das Haupt abschnittest. Wie oft habe ich dich immer wieder freundlich davor gewarnt. Aber deine bösen Rathgeberinnen sollen sogleich für ihre Unthat büssen; dich dagegen werde ich durch meine Flucht bestrafen.“ Und damit schwang er sich mit seinen Flügeln in die Höhe.

Psyches Suchen und Umherirren. Psyche lag indess am Boden hingestreckt und blickte, so weit sie ihn mit ihren Augen erreichen konnte, unter schmerzlichen Klagen ihrem davon fliegenden Gatten nach. Als sie ihn nicht mehr sehen konnte, wollte sie sich über den Rand eines nahe vorüberfliessenden Stromes hinabstürzen, um ihrem traurigen Dasein ein Ende zu machen. Aber der Fluss gedachte des Gottes, welcher auch die Gewässer in Liebe entzündet, und trug sie unversehrt an seinem blumenreiche Gestade aufs Land. Da sass grade der ländliche Pan und lehrte auf dem Rohr die Syrinx (Canna) allerlei schöne Weisen auf der Rohrflöte, während in der Nähe seine Ziegen weideten. Er kannte das Geschick der Psyche wohl, rief sie zu sich und tröstete sie in ihrem Schmerz: sie sollte nicht wieder an ihren Tod denken, sondern lieber den grossen Gott Eros durch ihren Gehorsam für sich gewinnen. So wanderte denn Psyche weiter, und wie sie auf einem Seitenpfade vom Wege ablenkte, kam sie in eine Stadt, wo der Gemahl ihrer einen Schwester König war. Psyche lässt sich zu ihr führen und erwiedert auf die Frage nach der Ursache ihrer Ankunft: „Weisst du noch den Rath, den ihr mir gabt, ich sollte das Ungeheuer, das sich für meinen Gatten ausgegeben, mit dem Scheermesser tödten, ehe es mich verschlänge. Aber als ich nun, wie ihr mir auch gerathen, beim Schein der Lampe sein Antlitz betrachtete, bot sich mir ein wunderbarer Anblick dar. Denn ich sah den Sohn der Göttin Aphrodite selbst vor mir, Eros, denk, in sanften Schlaf versunken. Und wie ich noch im Uebermass der Freude an

solchem Anblick meine Augen weidete, da fiel zum Unglück aus der Lampe etwas siedendes Oel auf seine Schulter. Doch als er so von Schmerz aus seinem Schlafe aufgeschreckt, mich mit dem Licht und mit dem Messer vor sich sah, da rief er: „„Du scheide dich ob solchem Frevel gleich von meinem Lager und gehe deiner Wege. Ich will mich jetzt vielmehr mit deiner Schwester — da nannte er deinen Namen — ehelich verbinden.““ Und giebt dem Zephyros gleich Befehl, mich über seines Hauses Grenzen fortzutragen.“ Kaum hatte noch Psyche ihre Worte geendigt, als jene voll unsinniger Leidenschaft und Missgunst, nachdem sie ihren Gatten mit der falschen Nachricht vom plötzlichen Tode ihrer Eltern getäuscht, sogleich ihr Schiff besteigt und auf jenen Felsen eilt. Mit den Worten: „So nimm mich, Eros, hin, als deiner werthe Gattin und du, mein Zephyros, trage jetzt deine Gebieterin“ stürzt sie sich trotz des widrigen Windes vom Fels herab. Allein sie kam, wie sie es verdient hatte, mit vom Fels zerrissenen und zerstückelten Gliedern unten an, eine Speise für die Raubvögel und Thiere. — Nicht besser erging es bald der andern Schwester. Denn Psyche kam, weiter umherirrend, bald in eine Stadt, wo diese wohnte, welcher sie auf gleiche Weise dasselbe Verderben bereitete.

Während also Psyche, um ihren Eros zu suchen, bei den verschiedenen Völkern umherwanderte, lag er selber vor Schmerz über die Wunde von der Lampe jammernd, in dem Schlafgemach (in ipso thalamo) seiner Mutter. Da tauchte die weisse Wassermöve (gavia) in die Tiefe des Meeres und brachte der Aphrodite, die dort eben badete, Kunde von dem Schmerz und der Wunde ihres Sohnes: „Ja, das Haus der Aphrodite wird auf der ganzen Erde jetzt geschmäht, dass ihr euch beide von derselben völlig entfernt habt, jener, um auf dem Berge zu buhlen, du, um hier im Meere zu baden, so dass bereits alle Liebe und Ehe und Freundschaft, alle Freude und Anmuth von der Erde entschwunden, alles in Unordnung, Rohheit und Graus versunken ist.“ Und Aphrodite ruft erzürnt: „Also hat mein guter Sohn jetzt wirklich eine Geliebte? So sage mir, du einzig treue Dienerin, den Namen derselben, ob sie nun eine von den Nymphen oder Horen, von den Musen oder Gratien ist.“ Und jene sprach: „Herrin, das weiss ich wahrlich nicht. Aber wenn ich mich recht erinnere, so ist es ein Mädchen, Namens Psyche, die er heftig liebt.“ Da rief Aphrodite von Unwillen erfüllt: „Nun gar die Nebenbuhlerin

meiner Schönheit und meines Namens musste er lieben und denkt am Ende, weil ich selbst sie ihm gezeigt, ich hätte sie ihm zugeführt.“ Schnell tauchte sie aus dem Meere auf, eilte nach ihrem goldenen Gemach, wo ihr kranker Sohn lag, und rief ihm schon von der Thür aus zu: „Freilich das ziemte dir, dass du meiner Gebote nicht geachtet, dass du anstatt meine Feindin durch eine unwürdige Ehe zu strafen, sie dir vielmehr in unzeitiger Ehe selbst vermähltest und so mir meine Feindin zur Schwiegertochter machtest, als ob ich selbst bereits zu alt geworden sei. Doch wisse, bald werd ich mir einen viel bessern Sohn, als du es bist, erzeugen oder zu deiner grösseren Schmach einen meiner Sclaven an Sohnes Statt annehmen, um ihm dann diese Flügel, diese Flammen, den Bogen mit den Pfeilen und alles Geräthe zu schenken, das ich dir zu solchem Gebrauch wahrlich nicht verliehen hatte. Aber du hast keine Scheu weder vor mir noch vor deinem krieggerüsteten Stiefvater. Allein ich will dir deine Ehe schwer verbittern. Was soll ich jetzt verspottet und beschimpft, nur thun? Soll ich gar bei meiner Feindin Mässigkeit (Sobrietas), die ich oft um seines Uebermuthes willen verletzt habe, jetzt Hülfe suchen und mit diesem bäurischen, garstigen Weibe mich unterreden? Mir graut davor und doch, ich darf die Rache nicht verschmähn, woher sie kommt. Sie soll es sein, die diesen Galgenstrick mir bitter straft, ihn seiner ganzen Waffenrüstung entkleidet und seinen Körper mit schärferen Mitteln kasteiet. Erst dann werde ich meine Schmach für gesühnt halten, wenn sie ihm die oft mit meinen Händen in Goldglanz geschmückten Haare abgeschoren und seine von mir mit Nektar getränkten Fittige ihm gestutzt hat.“ Unter solchen Drohungen stürzt sie sich hinaus, das Herz mit bitterm Zorn erfüllt. Da begegneten ihr Demeter und Hera. Als diese ihr aufgeregtes Gesicht gewahrten, fragten sie, warum sie mit ihren holden, schimmernden Augen so finster blicke. Doch sie erwiederte: „Ihr kommt mir grade gelegen, um meinem in Zorn erglühenden Herzen Genugthuung zu verschaffen. Helft mir, ich bitte euch, so sehr ihr könnt, die entlaufene Psyche suchen. Denn gewiss habt ihr schon von der übelberufenen Geschichte in meinem Hause und von der Unthat meines Sohnes gehört.“ Allein sie wussten noch nicht, was geschehen war, und versuchten es, den gewaltigen Zorn der Aphrodite zu beschwichtigen: „Was hat denn, liebe Herrin, dein Sohn so schlimmes begangen, dass du mit solcher

Leidenschaft seine Freuden bekämpfst und selbst die zu verderben trachtest, die er liebt? Was ist denn in aller Welt das für ein Verbrechen, wenn er ein hübsches Mädchen gern angelacht hat? Weisst du nicht, dass er männlichen Geschlechts und gar ein Jüngling ist, oder hast du ganz vergessen, wie alt er ist? Willst du denn als seine Mutter und dazu als verständige Frau immer neugierig die Tändeleien deines Sohnes erspähen und gar deine eigenen Künste und Freuden deinem Sohn zum Vorwurf machen? Was werden Götter und Menschen dazu sagen, dass du selbst zwar überall die Liebeslust erregst, aber in deinem eigenen Hause bitter strafst?“ So sprachen sie aus Furcht vor seinen Pfeilen dem Eros zu Gunsten, obwohl er abwesend war. Aber Aphrodite ward durch solche Worte nur noch mehr von Unwillen erfüllt, dass sie gar mit der ihr angethanen Schmach noch ihren Spott trieben, eilte an ihnen vorüber und schlug geschwind den Weg zum Meere ein.

Inzwischen irrte Psyche auf ihren Wanderungen weit umher, Tag und Nacht einzig bemüht, ihren Gatten zu finden und, wenn nicht durch ihre Schmeichelworte als seine Gemahlin, doch als seine Dienerin durch ihre Bitten zu versöhnen. Da erblickte sie auf einem hohen Bergesgipfel einen Tempel und dachte: „Wer weiss, ob hier nicht etwa mein Herr wohnt?“ und eilte trotz ihrer Ermüdung in froher Hoffnung auf denselben zu. Schon war sie hoch und immer höher gestiegen, da trat sie endlich in den Tempel ein und als sie sich den Göttersitzen näherte, erblickte sie Weizenähren theils in Haufen theils zum Kranze gebunden, dazu auch Gerstenähren. Ferner waren Sicheln da und sonstiges Erntegeräth. Aber alles lag in Unordnung, wie sorglos durcheinander gemengt, ganz als ob es die Arbeiter einst von der Hitze erschöpft, so aus der Hand geworfen hätten. Psyche sonderte es alles einzeln sorglich von einander und trug es wohlgeordnet an den rechten Platz. Denn sie meinte, keines Gottes Tempel und Gebräuche vernachlässigen, sondern aller Götter Wohlwollen und Mitleid sich gewinnen zu müssen. Und wie sie solches noch mit Sorgfalt und Emsigkeit betreibt, wird sie dabei von der hohen Göttin Demeter überrascht, welche ihr schon von weitem zuruft: „Ach, du arme Psyche, die Aphrodite sucht in ihrem Zorn dich überall, um dich zu tödten und mit all ihrer Gewalt sich an dir zu rächen. Und du kannst hier noch Sorge tragen um meine Sachen, kannst

noch an etwas anderes als an deine Rettung denken?“ Da warf sich Psyche auf ihre Kniee, benetzte die Füsse der Göttin mit vielen Thränen und flehte zu ihr, den Boden mit ihren Haaren fegend, im innigen Gebet um Gnade: „Bei allem, was dir heilig ist, bei deiner ährenspendenden Rechten, bei deinen frohen Erntegebräuchen, bei den verhüllten Geheimnissen deiner Opferkisten, bei deinem geflügelten Drachenwagen, bei den Furchen der Sicilischen Scholle, bei deiner Abfahrt, als dir zur unterweltlichen Hochzeit die Persephone geraubt wurde, und bei deiner Auffahrt, wo du im Lichtglanz deine Tochter wiederfandest, und bei allem, was sonst die heilige Eleusis in Schweigen hüllt, flehe ich zu dir, stehe deiner hülfeflehenden Psyche bei. Lass mich wenigstens einige Tage nur unter diesem Aehrenhaufen versteckt bleiben, bis mit der Zeit der grimme Zorn der Göttin sich besänftigt oder doch meine von langer Mühsal erschöpften Kräfte sich ausgeruht und gestärkt haben.“ Doch Demeter entgegnete: „Wohl rühren mich deine Bitten und Thränen, und gerne möcht ich dir helfen, aber ich darf meiner verwandten und befreundeten Göttin Ungunst nicht auf mich ziehen. Eile darum schnell aus diesem Hause und sei zufrieden, dass du von mir an dieser Stelle nicht für sie zurückgehalten wirst.“ So musste Psyche, um ihre Hoffnung betrogen, doppelt traurig weiter ziehen.

Sie wanderte wieder auf dem Wege zurück, kam durch ein ziemlich dunkles Waldthal und erblickte bald einen andern kunstreich gebauten Tempel. In der Hoffnung, doch einmal von irgend einem Gotte Hülfe zu erlangen, näherte sie sich der Pforte und sah hier kostbare Weihgeschenke und Gewänder mit dem goldenen Namen der Göttin an den Thürpfosten und an den Zweigen der Bäume aufgehängt. Sie sinkt auf die Kniee und umfasst, nachdem sie sich die Thränen getrocknet, den Altar der Göttin im inbrünstigen Gebet: „O du Schwester und Gattin des grossen Zeus, ob du nun in deinem alten Heiligthum zu Samos, welches deiner Geburt, deiner Kindheit, deiner Erziehung sich rühmt, oder in dem reichen Karthago, das dich als Jungfrau im Löwengespann am Himmel fahrend verehrt, oder am Ufer des Inachos in der berühmten Burg von Argos weilst, welche dich als Gattin des Donnerers und Götterkönigin feiert, du vom ganzen Orient als Ehegöttin, vom ganzen Occident als Lichtgöttin Verehrte, sei du mir in meinem Unglück die errettende Hera

(Σώτειρα, Sospita) und befreie mich von der Furcht vor weiter drohender Gefahr. Ich weiss ja, du bringst gerne den Gebärenden Hülfe in der Noth.“ Und wie sie noch so fleht, erscheint ihr Hera in dem vollen Glanz ihrer Götterherrlichkeit und spricht: „Wie gerne möcht’ ich dein Gebet erhören, aber gegen den Willen meiner Schwiegertochter Aphrodite, die ich immer an Tochter Statt geliebt habe, darf ich dir nicht helfen, darf auch eine fremde Sclavin gegen den Willen ihrer Herrin nach dem Gesetz nicht bei mir aufnehmen.“ Psyche sah sich also von Neuem aller Hoffnung beraubt und wäre, da sie ihren Gatten nirgends finden konnte, fast verzweifelt. Denn wohin sollte sie jetzt ihre Schritte lenken, unter welchem Dach, in welcher Finsterniss den allsehenden Augen der grössten Göttin Aphrodite entgehen? Lieber will sie jetzt mit Mannesmuth freiwillig sich ihrer Herrin in die Hände geben und versuchen, ob sie nicht durch ihren Gehorsam den Zorn derselben besänftigen könne. Vielleicht findet sie dann auch den Geliebten in dem Hause seiner Mutter, wenn sie darüber auch zu Grunde gehen soll.

Psyches Dienstbarkeit und Qual. Aber auch Aphrodite hatte inzwischen die Psyche lange Zeit auf Erden vergeblich gesucht und wollte nun in den Himmel zurückkehren. Sie liess darum ihren kostbar mit Gold geschmückten Wagen bereit machen, den mit seiner feinen Arbeit Hephaistos ihr vor ihrer Ehe als Hochzeitsgabe dargebracht hatte. Aus der grossen Schaar von Tauben, die um die Wohnung ihrer Herrin nisteten, kamen vier ganz weisse herstolziert, zierlich die lichtschimmernden Hälse drehend, spannen sich an den mit Gold und Edelsteinen reich verzierten Wagen und fliegen, nachdem sie ihre Herrin aufgenommen, froh in die Höhe, indess viele Sperlinge mit lautem Gezwitscher den Wagen der Göttin begleiten und die andern süsssingenden Vögel ihre Ankunft mit lieblichen Weisen im Voraus verkünden. Die Wolken entfliehn, der Himmel thut sich vor der Tochter auf und der lichte Aether empfängt die Göttin mit Freuden. Hier wendet sie sich zur Königsburg des Zeus und erbittet von diesem die ihr jetzt unentbehrliche Hülfe des Hermes, die ihr auch willig gewährt wird. Dann kehrt Aphrodite im Geleite des Hermes vom Himmel zurück und spricht noch unterwegs ganz aufgeregt zu ihm: „Mein lieber Bruder aus Arkadien, du weisst, dass deine Schwester Aphrodite noch nie etwas ohne deine Hülfe gethan, du

weisst auch, wie lange ich schon die vor mir sich verbergende Magd vergeblich gesucht habe. Es bleibt nichts übrig, als dass du sie jetzt öffentlich ausrufst und einen Preis auf ihre Entdeckung setzest. Besorge dies recht schnell und führe genau alle Kennzeichen an, woran man sie entdecken kann, dass niemand sich mit seiner Unwissenheit zu entschuldigen vermag.“ Sie gab ihm dann selbst den Brief, der ihren Namen und alles sonst enthielt, und kehrte so nach Hause zurück. Hermes that, was ihm geheissen, eilte fort und machte unter allen Völkern Folgendes bekannt: „Wenn einer die entlaufene Königstochter, der Aphrodite Magd, mit Namen Psyche von ihrer Flucht zurückbringen oder in ihrem Versteck nachweisen kann, der komme zum Hermes und hole sich bei ihm den süssen Aphroditelohn.“ Das erweckte denn bei Allen grossen Eifer, fleissig nachzuforschen, dass Psyche jetzt um so weniger zauderte, ihren Entschluss auszuführen. Schon näherte sie sich der Thür ihrer Herrin, da trat ihr eine von deren Dienerschaft, mit Namen Gewohnheit (Συνουσία, Consuetudo) entgegen, welche sie sogleich mit lauter Stimme anrief: „Hast du denn, böse Magd, endlich daran gedacht, dass du auch eine Herrin hast? Oder du weisst am Ende gar nicht, was für Mühe wir angewandt haben, dich zu suchen? Doch es ist gut, dass du zuerst in meine Hände gerathen und zwischen den Gittern des Orkus selbst hängen geblieben bist (inter Orci cancros iam ipsos haesisti). Gleich sollst du büssen für deinen Trotz.“ Damit griff sie in ihre Haare und schleppte die vergeblich Widerstrebende mit sich fort, bis sie mit ihr zur Aphrodite kam. Als die Göttin sie nun vor sich sah, erhob sie ein schadenfrohes Gelächter und schlug, wie es wohl im Zorn geschieht, dieselbe an den Kopf, zupfte sie am rechten Ohr und sprach: „Du kommst wohl gar, selbst deine Schwiegermutter zu begrüssen, oder willst am Ende deinen Gatten besuchen, der schwer an deiner Wunde darniederliegt? Allein sei unbesorgt; ich will dich so empfangen, wie es eine so gute Schwiegertochter verdient. Wo sind doch meine Mägde, Kümmerniss und Traurigkeit (Μέριμνα καὶ Λύπη, Sollicitudo atque Tristities)?“ Dieselben wurden denn hereingerufen und erhielten den Auftrag, sie nach Möglichkeit zu quälen. Da wurde die arme Psyche erst schwer von ihnen gegeisselt und gefoltert und dann zu ihrer Herrin zurückgebracht.

Psyches Prüfungen. Und wiederum brach Aphrodite in ein höhnisches Gelächter aus: „Ja freilich muss ich Mitleid mit ihr haben, die mich so früh schon zur Grossmutter machen will. Doch wie könnte solche unebenbürtige Ehe, die noch dazu ohne Zeugen und ohne des Vaters Zustimmung geschlossen ist, rechtmässig sein? Du wirst also nur einen Bastard gebären, wenn er überhaupt zur Welt kommt.“ Und damit fliegt sie auf sie zu, zerreisst ihr die Kleider, zerrauft ihr das Haar und zerschlägt ihr den Kopf.

Getraidesonderung. Dann lässt sie sich Weizen, Gerste, Hirse, Kichererbsen, Linsen und Bohnen bringen, mischt alles durcheinander in einen Haufen zusammen und gebietet ihr, da sie ja doch ihre Liebhaber weniger durch ihre Schönheit als ihre Dienstbeflissenheit gewinne, auch ihr eine Probe davon abzulegen und ihr diesen Haufen aus einander zu lesen; doch müsse die Arbeit noch vor dem Abend vollendet sein. Darauf ging sie fort zu einem Hochzeitsmahl und liess die arme Psyche in banger Verzweiflung und in stummem Staunen bei dem ungeordneten, unentwirrbaren Samenhaufen zurück. Aber siehe, es kam eine Ameise und brachte aus Mitleid mit der Gefährtin des grossen Liebesgottes und empört über die Grausamkeit der Mutter desselben ihr Hülfe in der Noth. Sie ruft und bittet die ganze Ameisenschaar aus der Nähe zusammen, ihr Hülfe zu leisten: „Erbarmt euch, ihr hurtigen Zöglinge der allernährenden Erde, erbarmt euch und bringt der Gattin des Eros jetzt schnelle Hülfe in ihrer Noth.“ Und so geschah es. Alle strömten mit einander in Menge herbei und sonderten mit grossem Eifer Korn für Korn den ganzen Haufen aus einander, und kaum hatten sie alle Arten von einander geschieden, so waren sie ebenso hurtig verschwunden. Als nun Aphrodite beim Beginn der Nacht von Wein und Balsam duftend, mit Rosen bekränzt, von ihrem Hochzeitsmahl zurückkehrte, fand sie die schwere Arbeit vollendet. Allein statt alles Dankes hielt sie der Psyche vor, dass dies nur ihres Geliebten, nicht ihrer Hände Arbeit sei, warf ihr einen Bissen Brod vor und begab sich zur Ruhe.

Goldflockenlese. Indess ruhte Eros zwar mit seiner Psyche unter gleichem Dach, aber weit von ihr geschieden, und beide verbrachten unter strenger Hut von einander ferngehalten, eine traurige Nacht. Als dann die Morgenröthe erschien, rief Aphrodite wieder die Psyche zu sich und sprach zu ihr: „Siehst du dort den Wald,

der weit am Ufer des tiefwirbelnden Flusses sich hinzieht? Da streifen goldwollige Schafe unbewacht auf ihrer Weide umher. Hole mir schnell eine Flocke der köstlichen Wolle und siehe selbst zu, wie du sie erlangst.“ Psyche eilte fort, aber nicht um das Geforderte zu bringen, sondern um vielmehr durch einen Sturz in jenen Strom von ihren Leiden Ruhe zu finden. Da flüsterte ihr vom Flusse her das grüne Rohr vom göttlichen Hauch beseelt, leise zu: „Du darfst meine heiligen Gewässer nicht durch deinen Tod beflecken, aber ebenso wenig dich den schrecklichen Schafen nahn, die in der Sonnenhitze zu wilder Wuth entbrannt, mit scharfem Horn und harter Stirn, ja selbst mit giftigem Biss die Menschen anfallen. Bis am Nachmittag die Hitze gemildert ist und sie in Ruhe am kühlen Fluss sich gelagert haben, kannst du dich unter jener hochragenden Platane verbergen, welche mit mir aus demselben Wasser trinkt. Sobald aber die Wuth der Schafe sich gelegt, wirst du leicht im Walde an den Zweigen die Goldwolle finden, die dort von ihrem Vliess beim Vorübergehen abgestreift und hängen geblieben ist.“ Psyche befolgt den Rath und bringt auf die bezeichnete Weise die verlangte Goldflocke der Aphrodite.

Lebenswasser. Allein auch jetzt erfuhr sie schlechten Dank. Denn Aphrodite zog ihre Augenbrauen zusammen, lachte bitter und sprach: „Ich weiss sehr wohl, wer dies wieder an deiner Statt gethan hat. Drum will ich jetzt versuchen, ob du zugleich so klug wie muthig bist. Siehst du den steilen Felsengipfel, von dem die dunklen Fluthen einer schwarzen Quelle herabfliessen und ganz nahe bis in das Bett des stygischen Stroms und des Kokytos sich ergiessen? Hole mir aus jener Quelle gleich in diesem Krug das kalte Wasser.“ Mit diesen Worten reicht sie ihr unter harten Drohungen ein wohlgeschliffenes Krystallgefäss hin. Psyche eilte sogleich den steilen Berg hinan, auch jetzt zum Tode entschlossen. Sobald sie sich aber der Felsenspitze genähert hatte, da erkannte sie erst die grosse Gefahr und Schwierigkeit des schrecklichen Auftrages. Ein ungeheurer Fels, der wegen seiner Schlüpfrigkeit völlig unnahbar war, spie mitten aus seinem Krater schreckliche Ströme aus, welche durch die Felsritzen den Abhang hinunter in schmalem Bette verdeckt, in dem darunter befindlichen Thale sich verloren. Rechts und links streckten aus dem Felsgeklüft schreckliche Drachen ihre langen Hälse hervor, welche mit

ihren nie sich schliessenden Augen eifrig Wache hielten. Auch bewachten die Gewässer sich selbst, indem sie ihr fort und fort entgegenriefen: „Entfliehe, was thust du? Wahre dich, was willst du? Hüte dich und verschwinde! Und es geht dir ans Leben!", dass die arme Psyche ganz wie angewurzelt und versteinert stand.

Allein der gütigen Vorsehung blieb ihre Noth nicht verborgen. Denn alsbald erschien vom Himmel herab der Adler des grossen Zeus zum Dank für die Hülfe, welche Eros ihm beim Raub des Ganymed geliehen, flog zu dem Mädchen und sprach: „Glaubst du in der That, einfältiges, unerfahrenes Mädchen, auch nur einen Tropfen von der ebenso heiligen als schrecklichen Quelle entwenden oder auch nur berühren zu können? Hast du von diesen selbst den Göttern und sogar dem Zeus furchtbaren stygischen Gewässern, bei deren Majestät sie ihre Schwüre leisten, auch nur von Hörensagen erfahren? Doch gieb mir nur dein Krüglein her!" Sogleich ergriff er dasselbe, liess sich auf seinen Flügeln damit herab, fing mitten unter den drohenden Drachen das widerstrebende Wasser auf, als ob er selbst es für die Aphroditte hätte bringen sollen, und gab es so gefüllt der Psyche zurück. Diese empfing ihren Krug voll Wasser mit Freuden und brachte ihn schnell der Aphrodite.

Schönheitssalbe. Aber auch damit hatte sie den Zorn der Göttin nicht gestillt, sondern unter noch schrecklicheren Drohungen furchtbar lächelnd, sprach diese: „Fast erscheinst du mir als eine grosse, arge Zauberin, dass du so eifrig all meinen Befehlen Folge zu leisten vermagst. Aber einen Dienst musst du mir, mein Püppchen, noch verrichten. Nimm diese Büchse hier. Damit gehe in das unterweltliche Reich des Orkus zur Persephone hinab und sage ihr, ich liesse sie bitten, mir darin etwas von ihrer Schönheitssalbe zu schicken, wenn auch nur soviel, als für einen Tag hinreicht, da ich alles, was ich selbst gehabt, zur Pflege meines kranken Sohns verwendet hätte. Doch komme schnell damit zurück, weil ich sogleich mit dieser Salbe mich schmücken muss, um zur Versammlung der Götter zu gehn." Da erkannte Psyche klar, dass jetzt ihr Ende gekommen sei, weil sie durch solches Verlangen in den offenbaren Tod und ins Verderben getrieben werde. Ohne Zaudern ging sie zu einem hohen Thurm, um sich von demselben sogleich herabzustürzen. Denn sie meinte, so am schnellsten zur Unterwelt zu gelangen. Aber der Thurm fing plötzlich

an zu reden und sprach zu ihr: „Warum willst du denn so unbesonnen dich der letzten Arbeit entziehn? Freilich wirst du, wenn die Seele vom Körper sich scheidet, auch zur Unterwelt gelangen, aber nimmer aus derselben zurückkehren. Darum höre mich. In Griechenland liegt die berühmte Stadt Lakedaimon. Nicht fern davon suche auf entlegenem Pfad das benachbarte Tainaron auf. Dort ist die Lufthöhle des Dis. Ein unwegsamer Pfad durch ein klaffendes Thor wird sich dir zeigen. Hast du die Schwelle überschritten und dich in die Tiefe hinabgelassen, so kommst du geradeswegs auf engem Pfad zur Königsburg des Orkus. Aber du darfst dort nicht leer ankommen, sondern musst in beiden Händen in Honigmeth getränkte Kuchen und dazu im Munde zwei Scherflein als Fährlohn mitbringen. Hast du nun einen guten Theil des unterweltlichen Weges zurückgelegt, so wirst du einen lahmen, mit Holz beladenen Esel und ebensolchen Eseltreiber antreffen. Der wird dich bitten, ihm einige Stücke von dem herabgefallenen Holz aufzuheben. Aber du gehe, ohne ein Wort zu sprechen, an ihm vorüber. Nach einer kleinen Weile kommst du an den Todtenfluss, wo Charon den Fährlohn von dir fordern wird. Du giebst ihm dazu eine deiner Münzen, doch so dass er sie selbst mit seiner Hand dir aus dem Munde nimmt. Wenn er dich nun auf seinem zusammengenähten Lederkahn über den Todtenfluss fährt, wird ein verstorbener Greis heranschwimmen, seine bleichen Hände nach dir ausstrecken und dich anflehn, ihn ins Schiff zu ziehn. Aber lass dich nicht zu unerlaubtem Mitleid bewegen. Sobald du dann den Fluss überschritten und eine kleine Strecke fortgegangen bist, werden einige mit Weben beschäftigte alte Frauen dich bitten, die Hand ein wenig an ihr Werk zu legen. Aber auch damit darfst du dich nicht befassen. Denn dies Alles und noch viel Anderes wird dir nur durch die Arglist der Aphrodite in den Weg gestellt, damit du wenigstens eins der mitgebrachten Kuchen aus der Hand lässest. Du darfst aber solchen Verlust nicht gering achten. Denn hast du auch nur einen verloren, so wirst du nicht wieder ans Licht zurückkehren. Es liegt nämlich der grosse dreiköpfige Höllenhund, der die Todten zu erschrecken sein donnerähnliches Gebrüll erhebt, immer wachend vor der Schwelle der Persephone und hütet der leeren Königsburg des Dis. Wenn du ihn nun mit dem einen Bissen beschwichtigt hast, kannst du leicht an ihm vorübergehen und zur Persephone gelangen,

die dich freundlich aufnehmen und dir rathen wird, dich weich und bequem bei ihr niederzulassen und ein reiches Mahl bei ihr einzunehmen. Doch setze du dich nur auf den Boden und bitte um ein geringes Stücklein Brod. Dann sage ihr, weshalb du gekommen bist. Hast du nun empfangen, was dir gegeben wird, so kehre wieder um und beschwichtige den Hund mit dem übrigen Bissen, gieb weiter dem Fährmann den zweiten Lohn und kehre, nachdem du den Fluss von neuem überschritten, auf dem früheren Wege zu diesem Chor der himmlischen Gestirne zurück. Doch vor Allem hüte dich, aus Neugier jene Büchse aufzuthun oder den verborgenen Schatz der Schönheit zu erspähn.“ Mit solchen Worten verrichtete jener weithin sichtbare Thurm sein Wahrsageramt.

Unverzüglich ging darum Psyche nach Tainaron, nahm jene Münzen und Honigkuchen und stieg auf dem bezeichneten Weg zur Unterwelt hinab. Erst ging sie schweigend an dem lahmen Eseltreiber vorüber, gab dem Fergen den Fährlohn, liess die Bitte des schwimmenden Alten unerfüllt, verschmähte auch das trügerische Verlangen der alten Weberinnen, beschwichtigte dann den wüthigen Hund mit ihrem Honigkuchen und gelangte somit in die Wohnung der Persephone. Ebenso macht sie auch hier von dem Anerbieten der Göttin, auf dem weichen Sitz sich niederzulassen und ein köstliches Mahl bei ihr zu sich zu nehmen, keinen Gebrauch, sondern liess sich nur zu deren Füssen nieder und begnügte sich mit einem einfachen Stücklein Brod. Dann richtete sie den Auftrag der Aphrodite aus, und nachdem sie die heimlich gefüllte und gleich wieder verschlossene Büchse zurückerhalten, beschwichtigte sie ebenso auf dem Rückweg den Kerberos durch den zweiten Kuchen, durch die zweite Spende weiter den Fährmann und macht sich bei weitem gekräftigter auf den Weg zur Oberwelt. Endlich gewann und begrüsste sie wieder das helle Sonnenlicht.

Allein so sehr sie eilte ihren Auftrag völlig auszurichten, wird sie dennoch von sträflicher Neugier bethört. Sie machte sich Vorwürfe, dass sie jetzt im Besitze der göttlichen Schönheit, nicht ein kleines Bisschen davon für sich nähme, um ihrem schönen Geliebten desto besser zu gefallen. Und kaum gedacht, so hatte sie die Büchse auch schon geöffnet. Aber da war nichts von Schönheit zu finden, sondern nur der Todesschlaf, der sie nun, als sie eben den Deckel

abgenommen, überfiel, dass sie sogleich an allen Gliedern erstarrt, auf dem Wege wie todt zusammensank. So lag sie unbeweglich wie eine schlafende Leiche. Doch Eros, der indessen von seiner Wunde genesen war, hatte die lange Trennung von seiner Psyche nicht mehr ertragen können. Er war durch das enge Fenster seines Schlafgemachs entschlüpft, so dass er jetzt mit seinen durch die lange Ruhe gekräftigten Flügeln zur Rettung seiner Psyche herbeieilen konnte. Sorgsam streifte er den Schlaf von ihr, verschloss ihn wieder in die Büchse und erweckte seine Psyche mit einem unschädlichen Stich seines Pfeils aus ihrer Erstarrung. „Siehe," sprach er, „schon zum zweiten Mal hast du, Arme, durch dieselbe Neugier dich unglücklich gemacht. Aber vollende jetzt nur eifrig, was dir meine Mutter befohlen, für das Uebrige lass mich sorgen." Und damit schwang sich ihr Geliebter leicht in die Lüfte, indess Psyche schnell der Aphrodite das Geschenk der Persephone überbrachte.

Psyches Erlösung und Neuvermählung. Eros hatte nämlich von grossem Liebesschmerz erfüllt und im neuerwachten Vertrauen auf seine alten Künste, um sich nicht den harten Vorwürfen seiner Mutter auszusetzen, in schnellem Fluge sich zum Himmel aufgeschwungen, um hier dem Zeus sein Anliegen vorzutragen. Zeus war eingedenk der grossen Macht des Liebesgottes, die er so oft schon an sich selbst erfahren, und gewährte ihm seine Bitte. Er lässt sogleich durch den Hermes eine Götterversammlung berufen und verkündigt hier, dass es ihm am besten scheine, den Eros zur Verhütung aller Missbräuche seiner Gewalt, mit der von ihm geliebten Psyche ehelich zu vermählen. Die Aphrodite wird damit getröstet, dass solche Ehe nicht mehr unebenbürtig, sondern jetzt völlig gleichgeartet sein solle. Hermes muss denn auch gleich die Psyche herbeiholen und in den Himmel führen. Hier reicht ihr Zeus den Becher mit Ambrosia und spricht: „Nimm, Psyche, den und sei unsterblich; nie wird Eros sich von dir scheiden, sondern euer Bund wird von ewiger Dauer sein." Dann wurde ein reiches Hochzeitsmahl bereitet, bei welchem zu oberst Eros mit der Psyche in seinem Schooss, ihm zunächst Zeus mit seiner Hera und so in der Reihenfolge die andern Götter alle auf ihrem Polster lagen. Dem Zeus schenkte der göttliche Mundschenk, den andern Göttern Dionysos ein. Hephaistos bereitete das Mahl, die Horen bekränzten alles mit Rosen, die Gratien verbreite-

ten ihre Balsamdüfte, die Musen stimmten ihre Lieder zur Flöte, Apollo zur Cither, Pan und Satyros zur Schalmei an, während Aphrodite dazu tanzte: alles in schönster Harmonie. So ward Psyche feierlich mit Eros vermählt und gebar bald eine Tochter, welche wir die Wollust (Ἡδονή, Voluptas) nennen.

Hiermit schliesst das Märchen von Psyche und Eros.

2. Die Ueberlieferung des Märchens durch Apulejus.

Das Märchen von Psyche und Eros, welches uns einzig in seiner Art als ein grosses Räthsel nur durch einen wunderbaren Zufall aus dem klassischen Alterthum erhalten ist, befindet sich lose eingerahmt in dem sog. Goldenen Esel des Apulejus, einem Roman, den derselbe im engen Anschluss an seine griechische Quelle gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts nach Christo geschrieben hat. Es wird darin erzählt, wie eine junge Frau von Räubern ihrem Gemahl entführt, in eine Räuberhöhle geschleppt ist, wo die alte Wirthin der Räuber die Tiefbetrübte durch ihre Altweibermärchen zu zerstreuen und auf andere Gedanken zu bringen sucht (Sed ego te anilibus fabulis protinus avocabo Apul. Met. IV, 28). Wie nun die Alte der Gefangenen dies Märchen erzählt, wollte in der Nähe der in einen Esel verwandelte Schreiber dasselbe mit angehört haben. Er bedauert nach seiner eigenen Erzählung nichts so sehr, als dass er keine Schreibtafel und kein Schreibrohr zur Hand hatte, um ein so hübsches Märchen gleich aufzuschreiben (qui tam bellam fabellam praenotarem VI, 25). Wir sehen, es ist dies Märchen einfach unter den sonstigen Geschichten, die Apulejus nach Art der milesischen Märchen, wie er gleich im Anfang selber sagt, zu seinem Roman verknüpft hat (ut ego tibi sermone isto Milesio varias fabulas conseram I, 1), ein für sich bestehendes Ganze, welches auch in der übrigen Literatur der Alten weder irgend seines Gleichen noch irgend welche Ergänzung findet. Wir sind darum auch rücksichtlich seiner Entstehung und seines Inhalts ganz auf die vorliegende Erzählung selbst angewiesen. Es beweist aber nicht bloss das wiederholte ausdrückliche Zeugniss des Apulejus, sondern vor Allem auch der Inhalt und der ganze Charakter der Erzählung für jeden Märchenkundigen bis zur völligen Evidenz, dass wir hier nicht etwa eine vom Verfasser des Romans selbständig erdichtete Geschichte, sondern ein wirkliches, altes Volksmärchen vor uns haben, obwohl von der grossen Menge der im Alterthum unzweifelhaft vor-

handenen Volksmärchen uns vollständig grade nur dies einzige und einzigartige Psychemärchen erhalten ist. Wenn wir somit zwar den wesentlichen Inhalt des Märchens für die alte Volksdichtung in Anspruch nehmen, so lässt sich doch keineswegs leugnen, dass dagegen die äussere Form der Erzählung, die Darstellung, welche, wie leicht zu erkennen, obwohl wir in der obigen Bearbeitung die künstliche Ausschmückung zum Theil bereits beseitigt haben, ebenso weit von der zu aller Zeit einfachen, kindlich naiven, schmucklosen, dem angeborenen guten Geschmack und Ausdruck der Frauen, der Mütter, Grossmütter und Ammen entsprechenden Erzählungsform des Märchens sich entfernt, als seinem sonstigen, namentlich in seinen Metamorphosen, höchst überladenen und prunkenden Stil sich anschliesst, dem Apulejus angehört. Und zwar beschränkt sich dies nicht etwa auf den blossen Ausdruck, sondern bezieht sich auch auf die zum Theil frivole, zum Theil mit allerlei Gelehrsamkeit sich spreizende Ausführung, welche in gleicher Weise als ein dem einfachen Märchen völlig fremdartiger Flitterstaat erst abgestreift werden muss. Dennoch muss bei solcher Ausscheidung der fremdartigen Zuthat Vorsicht geübt werden, damit der eigentliche Tenor des Märchens selbst in keinerlei Weise angetastet und verletzt wird. Obwohl sich nämlich Apulejus seinem Charakter gemäss mit seiner rhetorischen Form und auch sonstigen Zuthat leicht verräth, so entsteht doch weiter die Frage, was ihm von unserm Märchen ausserdem noch zuzueignen ist, wie weit die ihm eigene allegorisierende Fassung reicht, ob etwa auch die Psyche und, wie man gewollt hat, selbst Eros und Aphrodite seiner willkürlichen Umdichtung zuzuschreiben sind; ja wir müssen entscheiden können, ob und wie weit überhaupt eine auch dem Inhalt nach tendenziös gefärbte Darstellung des Märchens beim Apulejus anzunehmen ist, ob irgend eine und welche Absicht derselbe bei der Aufnahme des Märchens in seinen Roman verfolgt hat, und hiermit in Verbindung, ob und welche besondere und tiefere Auffassung er selbst etwa von diesem in der That sehr sinnreichen Märchen gehabt hat. Auf alle diese Fragen wird sich aber eine sichere Antwort nur dann geben lassen, wenn wir vorher eine tiefer eingehende, genaue Einsicht von der auch an sich höchst merkwürdigen Entwickelung, Charaktereigenthümlichkeit, Denkrichtung, Weltanschauung und Religiosität des Apulejus in seiner Zeit gewonnen haben.

—3. Des Apulejus Leben und Schriften.

Es war um das Ende des zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt, wo bereits das Christenthum, wenn auch unter ernsten Kämpfen und Verfolgungen, durch das Blut der Märtyrer befruchtet, im ganzen römischen Reich eine immer weitere Ausbreitung erlangte, eine eigenthümliche Erscheinung, dass dem gegenüber das Heidenthum, vorzüglich durch die Berührung mit dem Orient zu einer grösseren Sehnsucht und zum eifrigeren Forschen nach den übersinnlichen Dingen angeregt, alle Kräfte sammelte und in Bewegung setzte, um in dem sich vorbereitenden Entscheidungskampf wie in der Lehre, so im Leben das Feld zu behaupten und den lange mit stolzer Verachtung behandelten oder mit fanatischem Hass verfolgten Gegner zu vernichten. Ohne es sich selber zu gestehen, mussten die Heiden von dem Feinde lernen. Darum kam es ihnen vor Allem darauf an, der vielfach abgestorbenen heidnischen Religionslehre als einzig gültiger Staatsreligion theils äusserlich durch gesetzliche Stärkung ihrer Macht und Gewalt, theils innerlich durch die Erfüllung derselben mit neuem Geist und Leben, mit neuen Gedanken und Vorstellungen eine künstliche Stütze und Stärkung, ja eine Art Wiedergeburt zu verleihen. Es waren verschiedene Mittel, welche man hierzu für geeignet hielt und die zum Theil bereits Varro versucht hatte. Zuerst musste die heidnische Philosophie ihre Dogmen hergeben, damit aus denselben in populärer Form dem Christenglauben gegenüber eine entsprechende Weltanschauung zusammengesetzt würde. Weil aber auch damit weder bei den Gebildeten noch viel weniger bei der Menge der neuerweckten Sehnsucht nach Wahrheit ein Genüge geschah, suchte man die bereits abgestorbenen oder zum finstern Aberglauben entarteten heidnischen Religionen dadurch neu zu beleben, dass man sie durch Umdeutung mit philosophischen Gedanken und Darstellungen erfüllte, oder dass

man durch die Vereinigung aller Religionen des Orients und des Occidents in einem wüsten Synkretismus die Volksreligionen des grossen römischen Weltreichs zu einer Art Nationalreligion vereinigte und so mit den Forderungen des philosophischen Bewusstseins in Uebereinstimmung brachte. Aber da auch diese Bestrebungen kaum für die schulmässig Gebildeten, welche einen weiteren geistigen Horizont beherrschten, geeignet waren, so wurden vorzüglich, um den nach Gotteserkenntniss und Wahrheit verlangenden Gemüthern im ganzen Volk Beruhigung zu gewähren, mit grossem Eifer die alten und dazu die neuen Mysterien der griechischen und der orientalischen Götter in Bewegung gesetzt, wenn das Volk es meist nicht vorzog, zu der von Staatswegen zwar verpönten und viel verfolgten Magie mit all ihren bösen Zauberkünsten und zu allem möglichen Aberglauben seine Zuflucht zu nehmen. Wir dürfen uns darum gar nicht wundern, wenn unsre eigene Zeit in ihrer vielfach gleichen geistigen und sittlichen, materiellen und physischen Verkommenheit und nervösen Reizbarkeit, in ihrer Altersschwäche und Glaubenslosigkeit mit der wieder einmal neu erwachten Neigung zum Spiritismus und Aberglauben fast in ganz dieselben Untiefen und Abgründe bei ihrem Erspähen der unsichtbaren Welt geräth und sich versteigt, wie dies uns aller Orten beim Zusammenbrechen des Heidenthums dort begegnet, als ob ihr von dorther ihr eigenes Zerrbild in abschreckendster Gestalt warnend und beschämend entgegen träte.

Obwohl nun der geistige Kampf zwischen dem trotz aller künstlichen Belebungsversuche doch abgestorbenen Heidenthum und dem immer siegreicher um sich greifenden Christenglauben mit mehr oder weniger Eifer, Erbitterung, Fanatismus überall im römischen Reich ausgefochten wurde, so vereinigten sich doch manche Umstände, welche damals und später die Entwickelung dieser Gegensätze besonders im nördlichen Afrika scharf hervortreten liessen. Hier, wo einst der Entscheidungskampf über die Herrschaft des Mittelmeers zwischen dem gewaltigen Karthago und dem nach der Weltherrschaft strebenden Rom gewüthet, wo dann im erbitterten Bürgerkrieg Roms altrepublikanische Freiheit vor der neuaufstrebenden Cäsarenherrschaft zusammengebrochen war, sollte sich jetzt mit einem ähnlichen Ausgang auf geistigem Gebiet der Kampf zwischen dem noch einmal vor seinem Endgericht sich aufraffenden Heidenthum und dem zu neuer, viel höherer Weltherrschaft

bestimmten Christenglauben erneuern. Und es waren in der That nicht ganz unebenbürtige Gegner, die hier als Vertreter je ihrer Richtung einander gegenüberstanden. Denn grade als vielfach reichbegabter Repräsentant dieser noch einmal mit all ihren Kräften sich zusammenraffenden heidnischen Bildung und Religion tritt uns Apulejus entgegen, nachdem vor ihm in seiner rein formalen Richtung hochangesehen, sein Landsmann Fronto die classisch rhetorische Bildung zu neuem Ansehn erhoben hatte, während nach ihm Marcianus Capella den ganzen Umfang encyclopädischen Wissens als schwer geniessbares geistiges Erbe dem Mittelalter hinterliess. Auf der andern Seite dagegen sollte der feurige Glaubensfanatismus eines Tertullian, der apologetische Eifer eines Minucius Felix und Arnobius, der praktisch und theoretisch besonnene Zeugenmuth eines Cyprian und zuletzt vor allem der mit ebensoviel Gemüthstiefe wie Scharfsinn, Glaubensinnigkeit wie Feuereifer gepaarte Geistesschwung des Augustin hier und von hier aus über das ganze Reich dem Christenglauben und der Christenlehre eine feste und gesicherte Stätte und Bahn bereiten. Doch wir haben uns zu beschränken und an dieser Stelle nur in möglichst anschaulichem Spiegelbild den eigenthümlichen Lebensgang und die aus allen Bildungselementen seiner Zeit gesammelte Geistesrichtung des Apulejus ins Auge zu fassen, um daraus klar und sicher zu erkennen, ob und wie hierdurch sein Verhältniss und seine Einwirkung auf die besondere Gestaltung unseres Märchens bestimmt wurde.

Des Apulejus Jugend. Es ist nun freilich nicht ganz leicht, da wir für die Kenntniss seines Lebens vorzüglich auf seine eigenen Schriften angewiesen sind, aus der mancherlei Umhüllung, in welcher Apulejus sich selbst darstellt, ein ganz sicheres und klares Bild von ihm zu gewinnen, zumal in seinem Goldenen Esel Wahrheit und Dichtung so ineinander verflochten sind, dass es kaum möglich ist, beides bis zur völligen Evidenz von einander zu scheiden. Doch wir werden für das Folgende den sichern Boden kaum verlieren. Apulejus war also um die Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. etwa 130, unter der Regierung des Kaisers Hadrian, zu Madaura, einem in der Nähe von Tagaste auf der Grenze von Numidien und Gätulien gelegenen Städtchen, geboren, so dass er sich, ähnlich wie Horaz, selbst als Doppelblut, als Halbnumider, Halbgätuler bezeichnen konnte, während seine Gegner ihm seine barbarische Abkunft vorwarfen (Apol. 24). Aber

obwohl er gegen solchen Vorwurf als Philosoph sagen konnte, dass die Seele des Menschen durch ihren Einzug in die Herberge des Körpers von aussen her weder etwas Gutes noch etwas Böses erfährt und bei allen Völkern grosse Geister sich finden, so hat sich doch seine punische Abkunft niemals verleugnet, so sehr er daran erinnert, dass seine Vaterstadt nach Besiegung des Syphax zur Herrschaft des Masinissa gehörte und später durch eine neue Colonie römischer Veteranen verstärkt, zur Macht und Blüthe gelangte. Wie sein Name andeutet, war er also gemischt römischer Abstammung, für die kleine Stadt von angesehenen Eltern geboren. Sein Vater bekleidete die Würde eines Duumvir oder Consul in Madaura, so dass der mit einer lebhaften Phantasie und mit guten Geistesgaben ausgestattete Knabe bald auf die hohe Schule nach Karthago geschickt wurde, wo er von griechischen Lehrern unterrichtet, schon frühe den Grund zu seiner philosophischen, namentlich platonischen Bildung legte. Ja es wäre nicht unmöglich, dass er hier mit dem damals noch heidnischen Tertullian dieselbe Schule besucht hätte. Die Volkssprache war das Punische, die öffentliche Geschäfts- und Verwaltungssprache das Lateinische, die Sprache der wissenschaftlich und philosophisch gebildeten Männer und Frauen das Griechische, so dass er, wie einst Ennius in Unteritalien tria corda doctus, schon in seiner Jugend gewiss mit allen drei Sprachen bekannt wurde.

Bildung. Aber die eigentliche Schule der Weisheit, der künstlerischen, der wissenschaftlichen und philosophischen Bildung, dazu der attischen Gräcität war trotz Alexandrien noch immer Athen geblieben, wie die Schule der rein lateinischen Form, der rhetorischen Eloquenz und der Jurisprudenz die Weltstadt, das Quiritische Rom. Darum ging Apulejus, gewiss als er eben die männliche Toga angelegt und ins Jünglingsalter eingetreten war, etwa 16 Jahr alt, von Karthago nach Athen, um hier an der Quelle mit lebhaftem Sinn und seinem von früher Jugend an bewiesenen Lerneifer seinen Wissensdurst zu stillen. Denn wenn einer, so hat Apulejus mit seinem strebsamen, formgewandten, wissbegierigen Geist je länger je mehr alle Gebiete des damals bekannten menschlichen Wissens durchmessen, hat nicht nur in Athen die attische Gräcität sich früh zu eigen gemacht (Met. 1, 1), sondern auch, wie er selbst sagt (Flor. 4, 20), ausser der allgemeinüblichen elementaren, grammatischen, rhetorischen Bildung, die er bereits in

Karthago gewonnen, hier mit Eifer sich dem Studium der Poesie, der Geometrie, Musik und Dialektik gewidmet, also in allen 7 freien Künsten sich ausgebildet, und dazu nach Form und Inhalt aus allen Philosophenschulen, aus allen Künsten und Wissenschaften seinen Nektartrank geschöpft. Dieser unerschöpfliche Wissensdurst war gepaart mit ebenso grosser, fast üppig wuchernden Gewandtheit in der Darstellung, welche zwar ohne schöpferisches Talent ihn später in allen irgend möglichen Gattungen der Poesie und der Prosa sich versuchen liess (Apuleius vester haec omnia novemque Musas pari studio colit, maiore scilicet voluntate quam facultate). Alles, was er berührte, womit er sich praktisch oder theoretisch befasste, wurde ihm darum später zur unerschöpflichen Schriftstellerei.

Religiöser Sinn. Dazu hatte er von früher Jugend an einen stark ausgeprägten Zug zur Religiosität und zur Mystik, welcher ihn trieb, sich mit allen möglichen Religionen und Religionsgebräuchen bekannt zu machen und im Streben nach Wahrheit nicht nur so viel wie möglich in die Erkenntniss der sichtbaren, sondern auch der unsichtbaren Welt einzudringen. Es war dies Verlangen, wie wir oben erwähnt, im ganzen römischen Reich besonders durch die Berührung des mehr rationalistisch gerichteten Occidents, in welchem der flachste Euhemerismus schon seit Ennius die grösste Verbreitung finden konnte, mit dem mystisch gerichteten Orient erwacht und hatte, seitdem der Glaube an die eigenen römischen Götter sich immer mehr verlor, da der Mensch nach seiner Gottesnatur des Glaubens nicht entbehren kann, trotz alles Widerstrebens der römischen Staatsgewalt, wie mit einer Art Heisshunger, durch die Aufnahme und Anbetung aller möglichen, meist höchst abstrusen orientalischen Gottheiten und Gottesdienste Befriedigung gesucht. So stürzte sich nun auch Apulejus, so sehr ihn sein Eifer für die Philosophie des Plato und selbst, wie es scheint, eine Neigung zum Skepticismus, wozu er insbesondere durch die vom Plutarch und dessen Neffen Sextus verbreiteten Schriften angeregt war, davon hätte zurückhalten sollen, mit einem gewissen jugendlichen Fanatismus in den mancherlei religiösen Aberglauben seiner Zeit. Insbesondere liess er sich in die Mysterien der griechischen, vielleicht auch der kleinasiatischen, und vorzüglich der ägyptischen Gottheiten aufnehmen. Sein Vater war, wie es scheint, früh gestorben und hatte dem Apulejus und dessen Bruder ein beträchtliches Vermögen

hinterlassen. Dadurch sah er sich in den Stand gesetzt, dieser seiner Lieblingsneigung zu folgen, so dass er sich bei seinen Reisen in Griechenland mit den meisten damals vorhandenen Mysterien, namentlich des Dionysos und des Asklepios, bekannt machte. „Ich habe," sagt er später selbst (Apol. 55), „an den meisten Mysterien in Griechenland theilgenommen und bewahre noch sorgfältig einige mir von ihren Priestern zum Andenken gegebene Zeichen und Bilder. Ich bin darum bei meinem Streben nach Wahrheit und in meinem religiösen Eifer mit all ihren heiligen Gebräuchen und verschiedenartigen Cäremonien wohlbekannt." Er hatte auch später in Oea bei einem öffentlichen Vortrag (de Aesculapii maiestate) diese heiligen Weihen, in welche er aufgenommen war, im Einzelnen aufgeführt, doch ist uns von dieser Schrift, die dort in aller Händen war, nichts erhalten. An Athen, wo er in die Eleusinien, an Korinth, wo er in die Isismysterien, und an Tainaros, wo er vielleicht nach dem Herabsteigen in die Unterweltshöhle in die Weihen des Asklepios aufgenommen wurde, scheint es, hafteten seine liebsten Erinnerungen. Aber wahrscheinlich ist er auch in das eigentliche Zauberland von Griechenland, nach Thessalien, gekommen, wo nach seinem Goldenen Esel (Met. 2, 1) ihm selbst alles wie verzaubert erschien: „Die Steine am Wege kamen ihm vor wie versteinerte Menschen und Vögel; die Bäume mit ihrem Blätterschmuck als verwandelte Körper; ja selbst die Quellen strömten von Menschenleibern hernieder. Er erwartete nicht anders, als dass die Statuen und Bilder sich zum Gehen in Bewegung setzen, die Wände zu sprechen, die Rinder und Schafe zu weissagen anfangen würden, und dass plötzlich ihm vom Himmel und vom Sonnenlicht ein Orakel ertönen müsste." Und was wäre der jugendlich aufgeregten, mit Zauber-, Spuk- und Märchenbildern angefüllten Phantasie, ehe nach vollbrachten Reisen allmählich eine Ernüchterung eintrat, da noch unmöglich erschienen? Obgleich wir nun nach seinem Ausdruck (Apol. 55: Sacrorum pleraque initia in Graecia participavi) annehmen müssten, dass er nur in Griechenland sich in die meisten Mysterien einweihen liess, so mag diese Beschränkung auf die griechischen Weihen, die auch bei den Römern im höchsten Ansehn standen, sich vor dem römischen Proconsul empfohlen haben, wenn dieser Ausdruck nicht durch die Vorlesung aus dem angeführten Buch, das uns verloren ist, vielleicht ergänzt wurde. Da wir aber aus seinem Goldenen Esel mit Sicherheit

wissen, dass er sich, wie in Korinth in die Weihen der Isis, so zu Rom in die Geheimweihen des Serapis und vor Allem des Osiris aufnehmen liess, so mag ähnliches auch noch sonst der Fall gewesen sein. Jedenfalls reiste er von Griechenland über die Inseln des ägäischen Meeres, unter denen ihm Samos offenbar durch Autopsie genau bekannt war (Flor. 2, 15), vielleicht auch nach Samothrake wegen der Kabirenweihe und dann vor Allem nach Milet, wo grade die milesischen Märchen seiner ebenso wundersüchtigen als in der Jugend trotz seiner spätern Philosophenwürde, wie sein Goldner Esel zeigt, auch frivolen Sinnesweise besonders zusagen mussten. Auf dieser Reise wird er denn auch unser anmuthvolles Märchen kennen gelernt haben. Sicherlich ist er, wie er selbst angiebt, in Phrygien gewesen, wo er bei Hierapolis nahe an einem Bergabhang einen mit giftigen Miasmen erfüllten Erdspalt gesehen hat, indem er es nur ungewiss lässt, ob jene Miasmen dort aus der Unterwelt aufsteigen oder ob es natürliche todbringende Ausdünstungen sind. Damals in seiner Jugend wird er sich der ersteren, später als Philosoph der letzteren Vorstellung zugewandt haben. Es war nämlich dieser Erdschlund das von Strabo (XIII, 4, 157) näher beschriebene *Πλουτώνιον* oder, wie er selbst sagt, Ditis spiracula, wo die Göttermutter von Pessinus, die Kybele, verehrt wurde, deren Priester (Galli) hier von ihm als die Antistites ausdrücklich erwähnt werden (de mundo c. 17). Es liegt nahe anzunehmen, dass Apulejus sich damals hier in die Orgien der Göttin einweihen liess, wenn er sich dessen auch öffentlich nicht rühmen durfte. Am meisten zogen ihn aber, wie gesagt, die auch vom Plutarch hochgehaltenen Weihen der ägyptischen Götter an, so dass er sich, wie es scheint, nach seiner Rückkehr aus Phrygien, zu Korinth in die hier vielgepriesenen Weihen der Isis aufnehmen liess. Allein die bedeutenden Kosten seiner Reisen, seiner Studien und all dieser Weihen hatten bei der von ihm, wie er sich selbst rühmt, gegen seine Lehrer und selbst gegen deren Angehörige bewiesenen Freigebigkeit sein väterliches Vermögen völlig aufgezehrt, so dass er, vielleicht über Tainaron nach Rom gereist, hier kaum das Geld zusammenbringen konnte, um sich zuletzt noch zur Ergänzung der Isisweihen in die Mysterien des Serapis und des Osiris aufnehmen zu lassen. Er musste schliesslich, um der wiederholten dringlichen Mahnung des Gottes, die sein eigenes Verlangen ihm vorspiegelte, zu

entsprechen, sein eigenes Kleid verkaufen, um die nöthigen Kosten zu bestreiten, wurde nun aber dadurch ausgezeichnet, dass er nicht nur zu der Priesterwürde eines Pastophoros gelangte und stolz auf seine Tonsur bei den festlichen Umzügen die Tempelchen mit dem Gottesbild (παστοι) zu tragen hatte, sondern auch unter den Pastophoren noch einen höheren Rang erhielt.

Beruf und Schriftstellerei. Aber Apulejus musste jetzt auf seinen Unterhalt Bedacht nehmen und war darum, wie viele seines Gleichen vor ihm und nach ihm, nach Rom gekommen, um sich als römischer Sachwalter Geld zu verdienen. Zu diesem Zweck musste er die römische Sprache und die Gewandtheit im guten lateinischen Ausdruck jetzt in Rom, wie früher die attische Gräcität in Athen, fast wie von Neuem erlernen und ausbilden. Er erreichte dies, da ihm die Mittel zum Unterrichtnehmen fehlten, ohne Hülfe eines Lehrers durch seinen angestrengten, ausdauernden Fleiss.[1] Als ein ganz besonderes Hülfsmittel, um zur rechten Beherrschung und Anwendung der lateinischen Ausdrucksweise und Rhetorik zu gelangen, diente ihm, wie früher vielfach dem Cicero, jetzt und später die Uebung im Uebersetzen aus dem Griechischen. Dies war die mehr formale Veranlassung, weshalb er, obwohl noch ringend mit dem fremden Idiom, aber mehr und mehr mit einem fast sich überstürzenden rhetorischen Wortschwall in künstlich gesuchten neuen Sprach- und Redeformen, Constructionen und Satzverbindungen, seine beginnende Meisterschaft in solcher krausen, gesuchten, aber meist geschmacklosen Form der Darstellung an den Tag zu legen, mit jugendlichem Eifer aus freier Bearbeitung und ebenso gesucht künstlicher Verknüpfung griechischer Erzählungen seinen grossen Roman, die XI Bücher Verwandlungen oder den später als Golden bezeichneten Esel, verfasste. Er bittet darum gleich im Voraus um Entschuldigung, wenn er bei seiner Unerfahrenheit und Ungeschicklichkeit in dem für ihn als geborenen Punier noch ausländischen und fremden Ausdruck Anstoss geben sollte.[2] Aber grade der Uebergang aus dem Gebrauch des griechischen in den der lateinischen Sprache

1) Mox in urbe Latia advena studiorum Quiritium indigenum sermonem aerumnabili labore, nullo magistro praeeunte, aggressus excolui Met. 1, 1.

2) En ecce praefamur veniam, si quid exotici atque forensis sermonis rudis locutor offendero Met. 1, 1.

passt ihm am besten zu der von ihm jetzt gewählten springenden, desultorischen Darstellungsweise, wie sie in seinem Roman bei den fort und fort innerhalb des Rahmens seiner eigentlichen Erzählung wechselnden Bildern als für seine epideiktischen Stilproben vorzüglich geeignet, zur Anwendung kommt. Doch nicht allein die mit allem rhetorischen Flitterwerk bunt und blendend aufgeschmückte Form, auch der Stoff ist ihm wichtig. Er kannte seine Leute und schrieb ihnen aus ihrer innersten Sinnesweise und Geschmacksrichtung heraus. Darum verspricht er dem Leser Freude und Befriedigung an seinem Werk (lector, intende, laetaberis). Der Beifall, welchen die schlüpfrigen sog. milesischen Märchen eines Aristides gefunden hatten, reizten ihn zur Nachahmung. Darum konnte er bei der völlig freien Bearbeitung der von ihm ausgewählten und meist willkürlich verknüpften griechischen Stoffe, insbesondere der zwei ersten Bücher der Metamorphosen des Lucius von Paträ, welche den Hauptstoff gewährten, mit rechtem Behagen nach Form und Inhalt, die ihm beide gleich von Herzen kamen und seiner eigenen Sinnesart entsprachen, sich selbst recht ergehen. Wir können also nur froh sein, dass unter manchem Schmutz, mit welchem sein Werk erfüllt ist, verhältnissmässig rein gehalten, unser sinnreiches Märchen sich befindet, mit welchem wir es hier vor Allem zu thun haben. Aber abgesehen, dass sein Roman als ein zwar nicht reiner, doch vielfach zutreffender Sittenspiegel jener ganzen verkommenen Zeit in der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Christo angesehen werden kann, es wird sich später noch zeigen, dass der Verfasser, dem es wohl an geistiger Productivität und Selbständigkeit, nicht aber an Fleiss und Geschick in der Auffindung und Benutzung seiner reichfliessenden griechischen Quellen fehlte, diesen Roman durchaus nicht ohne alle tiefere Tendenz geschrieben hat. Jedenfalls war er selbst seines Erfolges sich bewusst. Denn, wie er zum Theil bei seinen vielerlei Zauber- und Spukgeschichten nicht ohne eine gewisse Selbstironie verfährt, so lässt er sich auch vor seiner fingierten Reise von Korinth nach Thessalien von einem später zwar als Betrüger entlarvten Magier weissagen: es werde ein gar blühender Ruhm, eine grosse Geschichte, ein unglaubliches Märchen mit Büchern darüber der Ertrag seiner Reise sein (Met. 2, 12). Und Apulejus hat sich über seinen Leserkreis nicht getäuscht. Konnte doch schon dem auch aus Afrika gebürtigen Imperator Cl. Albinus von seinem Gegner Septimius Severus

in einem bittern Schreiben an den Senat aus seiner grossen Liebhaberei für diesen Roman ein arger Vorwurf gemacht werden.[1] Ja die allgemeine Verbreitung seines Romans, welche sogar Augustin seinem sonst von ihm viel angefeindeten Landsmann bezeugt, war gewiss der Grund, dass sein Buch den Namen des Goldenen Esels erhielt,[2] welche Bezeichnung schon Augustin kennt, aber irrthümlich auf den Verfasser selbst zurückführt. Aber so anstössig und bedenklich der Inhalt des Buches auch vielfach ist, Apulejus hat uns selbst gewarnt, daraus, statt auf die unreine Gesinnung und Phantasie, auf den unsittlichen Wandel des Verfassers zu schliessen, zumal der Stoff von ihm nur aufgenommen, nicht erfunden ist. Denn von jeher haben die Römer nach dieser Richtung zwischen Literatur, besonders Poesie, und Leben einen grossen Unterschied gemacht, wie dies in seiner Apologie auch Apulejus ausdrücklich des Weiteren bezeugt (quasi ullum specimen morum sit, versibus ludere Apol. 11, wo er vom Hadrian sogar hierfür den Vers anführt: Lascivus versu, mente pudicus eras). Was etwa sittlich an dem Apulejus zu tadeln und zu verurtheilen war, sollte bald vor Gericht ans Licht gezogen werden. Und da konnte er sich wiederholt wie auf seinen eifrigen Fleiss im Studium der Philosophie und aller möglichen Künste und Wissenschaften, wie ausserdem auf seine aller Orten gerühmte Beredtsamkeit, so auf seine ernste, dem Religiösen, dem Streben nach Wahrheit zugewandte Gesinnung und seine sittliche Unbescholtenheit berufen.[3] Dennoch dürfte, da ohne allen Zweifel sein Roman weder seinen Anklägern, noch seinem Richter, noch seiner grossen Zuhörermenge bekannt war, ein Theil seines Selbstvertrauens auf Rechnung seiner Rhetorik, seiner überall hervortretenden Eitelkeit und Selbstgerechtigkeit wie seiner edlen Dreistigkeit zu setzen sein. Doch wir wollen hier nicht vorgreifen.

1) Cum ille naeniis quibusdam anilibus occupatus inter Milesias Punicas Apuleii sui et ludicra literaria consenuisset, wie er denn in der That selbst, übelberufen genug, Milesische Märchen verfasst haben sollte Jul. Capitolin. Albin. c. 11 u. 12.

2) Vgl. Plin. epp. 2, 20.

3) Sedulo laboro, ut nequid maculae aut inhonestamenti in me admittam Apol. 3; vgl. Flor. 3, 17: omne peccatum semper nefas habui — nullum meum factum vel dictum extat, de quo disserere publice non possim.

Wie lange Apulejus in Rom geblieben, wissen wir nicht. Aber obwohl er durch sein Talent und seine Thätigkeit hier mit angesehenen Römern bekannt geworden zu sein scheint,[1] seine philosophischen Studien auch erneuert und fortgesetzt haben wird, seine Befriedigung als Priester des Osiris in dessen und in andern Weihen gewiss weiter suchte und auch finden mochte, so bleibt doch zweifelhaft, ob die ihm im Traum gewordenen Versprechungen des Osiris von den Erfolgen seiner Thätigkeit als Sachwalter in dauernd glänzende Erfüllung gegangen sind. Jedenfalls kehrte er bald in seine Vaterstadt Madaura zurück, wo er dann nach seiner Angabe dieselbe Würde, welche sein Vater bekleidet hatte, das Duumvirat, erhielt und daneben auch öffentlich bei Gelegenheit den hellfunkelnden Schein seiner Beredtsamkeit leuchten liess.[2] Er mochte etwa 25 Jahr alt sein, als er zur Winterzeit, die für solche Reise am günstigsten war, von Madaura nach Alexandria in Aegypten zu reisen beschloss, vielleicht um hier an dem eigentlichen Sitz der philosophischen und gelehrten Bildung und dazu der eigentlichen Heimath seiner Isis- und Osirisweihen aus der Quelle zu schöpfen. Denn er hatte sich inzwischen bei seinem Streben nach universalem Wissen ausser mit einigen poetischen Spielereien (ludicra carmina) nicht nur nach dem Vorbild seines Plutarch, dem er sich am meisten auch in seiner schriftstellerischen Thätigkeit anschloss, mit der platonischen Philosophie beschäftigt, sondern sich, theils im engen Anschluss an seinen Platonismus und an seine daraus hergeleitete Religionsphilosophie, theils in den Spuren des Aristoteles und der älteren Peripatetiker, auch naturwissenschaftlichen Untersuchungen und selbst medicinischen Forschungen zugewandt, ohne dabei seinen Sinn für die Mystik und seine Vorliebe für die Mysterien aufzugeben.

Verhängnissvolle Heirath. Da trat eine eigenthümliche Episode in seinem Leben ein, welche für ihn in gewisser Beziehung entscheidend war und bei welcher wir, weil sie ein ebenso treffendes wie anschauliches Charakter- und Spiegelbild von ihm selbst und seiner Zeit darbietet, etwas eingehender verweilen müssen. Wie er also

1) Noch in Karthago beruft er sich auf das Zeugniss des Proconsuls Scipio Orfitus in Rücksicht auf seinen wissenschaftlichen Eifer und seine sittliche Unbescholtenheit Flor. 3, 17.

2) Apol. 24: patris ego locum in ea republica exinde, ut participare curiam coepi, nequaquam degener pari spero honore et existimatione tueor.

eben seine Reise angetreten hatte, erkrankte er und sah sich genöthigt, einige Zeit in der kleinen Hafenstadt Oea seine Zuflucht zu nehmen, wo er bei der ihm vielleicht von Rom her befreundeten Familie der Appier einkehrte. In derselben Stadt wohnte eine reiche 40 Jahr alte Wittwe, Aemilia Pudentilla, welche bereits vor 13 Jahren ihren Gatten aus dem Ritterstande, den Sicinius Pontianus, durch den Tod verloren hatte. Sie hatte von diesem zwei Söhne, von denen der ältere Pontianus beim Tode seines Vaters etwa 9 Jahr, der jüngere Pudens etwa 1 Jahr alt war und welche unter der Vormundschaft ihres Grossvaters in der sorgfältigen Pflege ihrer Mutter aufwuchsen. Der Alte wollte, dass die junge Wittwe seinen zweiten Sohn, den Oheim der Kinder, Sicinius Clarus, heirathete, und drohte im andern Fall ihren Kindern nichts von dem väterlichen Vermögen zu vermachen. Darum hatte die kluge Wittwe im Interesse ihrer Kinder sich zwar mit jenem verlobt, hatte aber die Vermählung unter allerlei Vorwänden hinausgeschoben, bis der Alte gestorben war und ihre Söhne als Erben zurückliess. Pontianus wurde jetzt der Vormund seines jüngeren Bruders. Er war etwas weichen Charakters, gütig und freundlich gesinnt und wandte sich mit grossem Eifer den Studien zu. Wenig jünger als Apulejus war er ebenso von Oea, wie dieser von Madaura, nach Athen gegangen und hier durch die Vermittlung einiger gemeinsamer Freunde mit seinem Landsmann bekannt und dann bei seinem anschmiegenden Charakter mit dem ihm an Geist, Festigkeit und Wissen weitüberlegenen Apulejus innig befreundet worden (Apol. 72). Wahrscheinlich hatte ihn dieser auch bestimmt, sich in die eleusinischen Weihen aufnehmen zu lassen. Von Athen war Pontianus ebenso wie jener nach Rom gekommen. Da hatte er einen Brief von seiner Mutter erhalten, worin diese ihm schrieb, dass sie ihrer Gesundheit wegen auf den Rath der Aerzte sich wieder vermählen solle; bisher hätte sie nur an ihre Kinder gedacht, so dass deren Erbschaft durch ihre Fürsorge inzwischen bedeutend angewachsen wäre; allein er sei jetzt in dem Alter, sich selbst zu vermählen, sein jüngerer Bruder, die Toga virilis anzulegen; sie müssten es darum natürlich finden, wenn sie nunmehr ihrem Kummer und ihrer Einsamkeit entsagen wolle; an ihrer mütterlichen Liebe werde sie es auch in Zukunft nicht fehlen lassen und wegen ihres letzten Willens sollten sie ohne Sorge sein: wie sie als Wittwe gegen sie gewesen, werde sie auch als Gattin sein. Auch der andere Oheim

der beiden Kinder, Sicinius Aemilianus, war mit solcher Wiederverheirathung seiner Schwägerin ganz einverstanden (Apol. 71 fgg.). Auf diesen Brief seiner Mutter war Pontianus gleich von Rom nach Oea zurückgekehrt, weil er besorgte, die Wahl seiner Mutter könnte auf einen habsüchtigen Menschen fallen, der sich des ganzen Vermögens bemächtigen würde, da hierin alles von der Bestimmung der Mutter abhing.

Wie er nun bei all den Bewerbungen um die Hand seiner reichen Mutter noch in solcher Furcht schwebte, da kam grade Apulejus nach Oea und kehrte, wie wir gesehen, im Hause der Appier ein. Hier suchte ihn denn bald auch Pontianus auf und erneuerte die frühere Freundschaft, die wohl durch ihre einst in Athen gemeinschaftlich gefeierten Weihen noch enger geknüpft war.[1] Von Bewunderung, Liebe und Verehrung für seinen nur wenig älteren, aber viel bedeutenderen Freund hingerissen, glaubt er in Apulejus den besten Gatten für seine Mutter gefunden zu haben, obwohl derselbe damals trotz seines Duumvirats noch ziemlich unbemittelt, nur in Begleitung eines einzigen Sclaven seine Reise angetreten hatte. Apulejus zeigt sich nach seiner eigenen Darstellung, auf die wir allein angewiesen sind, anfangs wenig geneigt, seine Reise nach Alexandria aufzugeben und überhaupt sich zu vermählen. Doch Pontianus lässt mit Bitten nicht nach. Er muss wenigstens einige Zeit noch dort bleiben, da die Reisezeit bereits verstrichen, die Gefahr der Syrten zu gross, auch wilde Thiere jetzt die Reise verhinderten, kurz er müsse, wenn er durchaus reisen wolle, hier den zweiten Winter abwarten. Auch beruhigt er sich nicht, bis Apulejus seine Wohnung bei den Appiern aufgiebt und in das Haus seiner Mutter zieht, wo der Aufenthalt in dem grossen, schönen Hause am Meere gesünder sei und zugleich eine herrliche Aussicht aufs Meer gewähre. Hier macht ihn Pontianus mit seiner Mutter und seinem jüngeren Bruder Pudens bekannt, und bald bildet sich unter gemeinschaftlichen Studien ein inniger Verkehr zwischen ihnen.

Indessen hat sich auch seine Gesundheit gekräftigt, so dass Apulejus den dringenden Bitten seiner Freunde nachgiebt und schon bald nach

1) Sonst wäre nicht zu verstehen, wie Apulejus ihm ein geheimes, in ein leinenes Schweisstuch verhülltes Bild und Andenken an solche Mysterien, dessen Beschaffenheit er später nur den Geweihten mittheilen kann und will (Apol. 56), gleich als eine Art Unterpfand ihrer Verbindung anvertraut hätte.

seiner Ankunft vor einer zahlreich versammelten Menge von Zuhörern in der Basilika einen öffentlichen Vortrag hielt. Er sprach über die hohe Götterwürde des Aeskulap (de Aesculapii maiestate) mit solchem Beifall, dass zuletzt alle riefen, er solle in Oea bleiben und hier Bürger werden. Wie es scheint hatte er sich ihnen selbst als Aeskulappriester dargestellt, hatte ihnen, wie wir schon gesehen, ausführlich erzählt, in welche Weihen er in Griechenland aufgenommen wäre, welche Götterdienste er kenne, wie er mit den heiligen Einrichtungen und Gebräuchen all dieser Götter und vor Allem des Aeskulap vertraut sei, zu dessen kundigen und eifrigen Verehrern und Priestern er gehöre. Denn unter den übrigen damals zur Zeit der Antonine im ganzen römischen Reich erneuerten Götterculten befand sich vor Allem auch die Verehrung des Aeskulap, welche besonders die Verbindung und Vermischung medicinischer Wissenschaft mit der Weissagung und dem Aberglauben und aller möglichen Thaumaturgie begünstigte. Im heiligen Tempelraum erschien durch Incubation der Gott vor Allem seinen Priestern und Adepten, überhaupt seinen Eingeweihten und Verehrern und offenbarte in allerlei Träumen und Traumerscheinungen das rechte Heilverfahren, dazu auch allerlei Vorherverkündigungen, so dass der Gott[1] bei der damals noch engen Verbindung der Weissage- und Arzneikunst beide Disciplinen auf gleiche Weise vertreten und dazu allen möglichen Wunderkuren Vorschub leisten konnte. So hatte denn seine Verehrung damals nicht nur überall in Griechenland und Italien, sondern auch im ganzen übrigen römischen Reich Eingang gefunden. Ja er wurde als König und Erretter (Βασιλεύς, Σωτήρ), als grösster Menschenfreund (φιλανθρωπότατος) verehrt, und seine Epiphanieen, seine Wunder, seine Orakel wurden den Christen gegenüber mit besonderem Nachdruck von den Heiden den christlichen Wundern gegenübergestellt.[2] Mit affectierter Bescheidenheit konnte darum später vor Gericht Apulejus erklären, dass jener von ihm zu Oea gehaltene Vortrag bald aufgeschrieben, unter den Bewohnern allgemein verbreitet, in aller Händen und Gedächtniss sei, nicht sowohl in Folge seiner Beredtsamkeit, sondern weil er sich allen Eingeweihten durch die

1) Vgl. Macrob. sat. 1, 20, 4.
2) Orig. c. Cels. III. 124, vgl. Preller, Röm. Myth. 609.

Erwähnung des Aeskulap empfohlen habe.[1] Hatte er sich doch später ganz auf dieselbe Weise mit seiner Rede in Karthago (Flor. 4, 18) sowohl als Naturphilosophen wie als Aeskulappriester eingeführt. So sehen wir denn auch den später gewöhnlich mit Apulejus als Thaumaturgen zusammengestellten Apollonius von Tyana seine Wunderlaufbahn im Tempel und als Schüler des Aeskulap zu Aegae in Cilicien beginnen, und der Redner Aristides, der von seinen vielen Reisen in Griechenland, Italien, Asien und Aegypten zurückgekehrt, in eine schwere Krankheit verfiel, hatte zur selben Zeit wie Apulejus in der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Christo als Priester des Aeskulap in Smyrna seine eigene Heilung in seinen „heiligen Reden" ausführlich beschrieben und dem Heilgott Serapis - Aeskulap als dem Gott der Götter, der alle Welt und alle Götter in sich zusammenfasste, der der Seele Weisheit, dem Leib Gesundheit verleihe, der im Himmel, auf Erden und im Meer walte, über Licht und Finsterniss, Leben und Tod, Freude und Leid gebiete und allen alles sei und verleihe, ein begeistertes Denkmal gesetzt.

Pontianus also benutzte sogleich den grossen Beifall, den Apulejus vorzüglich durch seine Beredtsamkeit in Oea gefunden, zu seinem Zweck, erklärte ihm, des Volkes Stimme sei Gottes Stimme, und bat ihn, sich mit seiner Mutter zu vermählen, weil er selbst zu keinem andern solch Vertrauen habe wie zu ihm. Er lässt auch mit Bitten nicht nach, bis Apulejus, welcher in dem beständigen Verkehr den vortrefflichen Charakter der Pudentilla erkannt hatte, endlich einwilligt, sich mit der zwar reichen, aber nicht eben schönen und bereits vierzigjährigen Wittwe zu vermählen. Denn Pontianus hatte bereits auch seine Mutter beredet, ihn allen andern Bewerbern vorzuziehen, und lässt in seinem Eifer kaum zu, dass sie ihre Hochzeit noch so lange aufschieben, bis er sich vorher selbst verheirathete und sein jüngerer Bruder die männliche Toga anlegte. Freilich hatte er selbst dabei trotz der ernsten Warnungen des Apulejus eine sehr schlechte Wahl getroffen und sich von der aufs übelste berüchtigten Tochter eines sittlich ganz verkommenen Menschen, Herennius Rufinus, dem Apulejus in seiner Apologie ein arges Schandmal angeheftet hat, so dass wir wie

1) Non tam facundia mea quam mentione Aesculapii religiosis Oeensibus commendata Apol. 54.

in einen Abgrund von Sittenlosigkeit hineinblicken (Apol. 74 fgg.), verstricken lassen. Die schlimmen Folgen traten, nachdem die Hochzeit mit grossem Pomp und Aufwand gefeiert war, bald genug hervor. Der gutherzige Pontianus verfiel sogleich dem Einfluss seines argen Weibes und seines noch ärgeren Schwiegervaters, so dass er nun plötzlich aus allen Kräften die Heirath seiner Mutter mit dem ihm früher so innig befreundeten Apulejus zu hintertreiben suchte, weil ihm eingeredet war, dass er sonst seines Vermögens, über welches die Mutter rechtlich ganz freie Verfügung hatte, verlustig gehen würde. Aber Apulejus war jetzt entschlossen, und seine Mutter wies mit Würde und Unwillen solch Ansinnen zurück: sie sehe jetzt erst recht, dass sie eines treuen Gatten bedürfe, der sie auch gegen die Habsucht eines Rufinus zu beschützen im Stande sei. Darüber gerieth denn dieser Mensch in solche Wuth, dass er in des Sohnes Gegenwart die Pudentilla, deren Keuschheit und Sittenreinheit allgemein bekannt war, eine Buhlerin (amatricem) und den Apulejus in vieler Beisein einen Zauberer und Giftmischer nannte, dem er noch mit eigner Hand das Leben nehmen werde. Pudentilla reiste darum lieber, um allem Zank und Unfrieden zu entgehen, auf ihr Landgut und schickte von hier aus einen in der dort üblichen Sprache der Gebildeten d. i. griechisch geschriebenen Brief an ihren Sohn Pontianus, welcher die ernstlichsten Vorwürfe über sein widerspruchsvolles Verhalten enthielt: erst habe er ihr seinen Freund so eifrig empfohlen, sie zur Vermählung mit ihm beredet, und „jetzt ist derselbe Apulejus, wie die, bösen mein Glück beneidenden Menschen dir einreden wollen, plötzlich ein Zauberer geworden und ich muss von ihm bezaubert sein. Doch ich bin nicht bezaubert und werde es nie behaupten, sondern dass ich ihn liebte, habe ich eine Schicksalsbestimmung genannt (Apol. 83 u. 84).“ Auch warnte sie ihn vor seinem bösen Schwiegervater und blieb auf ihrem Landgut, das sie mit Umsicht und Sorgfalt selbst verwaltete, bis sie sich, wohl um alles Aufsehen und allen Aerger, vielleicht auch alle Gefahr von ihren gefährlichen Feinden, dazu, wie Apulejus behauptet, um die so bald nach ihres Sohnes Vermählung sonst erforderliche Wiederholung der grossen Ausgaben in der Stadt zu vermeiden, auf ihrem Landhaus nahe bei der Stadt mit Apulejus vermählte. In der That war die Beschuldigung der durch die römischen Staatsgesetze schwer verpönten Zauberei bei der von seinen Feinden in dem kleinen Städtchen leicht aufgeregten

Menge nicht ohne Gefahr, und wir dürfen es wohl ebenso auf Rechnung der durch die Drohungen seiner Gegner in ihm erregten Furcht wie seines Edelmuths und seiner philosophischen Verachtung des Reichthums setzen, wenn Apulejus jetzt alles aufbot, seinen beiden Stiefsöhnen die handgreiflichsten Beweise seiner Uneigennützigkeit zu geben und dadurch seine durch Habsucht erbitterten Gegner zu entwaffnen. Er begnügte sich mit der blossen Zusicherung einer mässigen Mitgift, welche auch noch im Fall seiner Kinderlosigkeit beim Tode der Mutter ihren beiden Söhnen verbleiben sollte. Dann wusste er es fast mit Gewalt bei der Pudentilla durchzusetzen, um seine Fürsorge für die Kinder zu beweisen, dass sie ihnen auf ihre Forderung jetzt schon ohne allen rechtlichen Grund das Erbgut in mässig, nach ihrem eigenen Gutdünken, abgeschätzten Grundstücken austheilte und ihnen dazu von ihrem eigenen Vermögen die fruchtbarsten Aecker, ein grosses, prächtig ausgestattetes Haus, eine grosse Menge Weizen, Hafer, Oel und sonstiger Früchte, ferner 400 Sclaven und eine grosse Menge vortreffliches Kleinvieh schenkte. Denn er glaubte, dass sie sich dadurch beruhigen und sichere Hoffnung fassen würden, auch alles übrige einst ererben zu können. Die ganze Stadt verwünschte den Rufinus und pries den Apulejus. Und in der That war schon Pontianus, noch ehe die Schenkung der Mutter perfect wurde, mit seinem jüngeren Bruder zu ihnen gekommen, hatte sich ihnen zu Füssen geworfen und unter Thränen, ihre Hände mit Küssen bedeckend, sie gebeten, ihm alles Geschehene zu verzeihen und zu vergessen: er bereue ernstlich, dass er dem Rufinus und seines Gleichen Gehör geschenkt habe. Zugleich bat er den Apulejus, der ihn früher zum Antritt seiner öffentlichen Laufbahn an den von ihm freilich in punischer Servilität mit grösstem Eifer gepriesenen Proconsul Lollianus Avitus empfohlen, vor wenigen Tagen aber den ganzen Verlauf der Sache ebendemselben, wie Pontianus erfahren, mitgetheilt hatte, er möchte ihn doch auch bei diesem jetzt wieder enschuldigen und rechtfertigen. Apulejus erfüllt seinen Wunsch, und Pontianus reist mit solchem Schreiben nach Karthago, wo Lollianus eben nach Ablauf seines Amtsjahres seinen Nachfolger Claudius Maximus erwartete. Der Proconsul Avitus hatte das Schreiben gelesen und wünschte ihm mit der ihm eigenen Freundlichkeit Glück dazu, dass Pontianus so schnell seinen Irrthum gut gemacht. Auch schrieb er dem Apulejus durch denselben einen Brief voll grosser Anerkennung seines

Charakters und seines Talents zurück, aus dem zugleich hervorging, wie sehr ihn Pontianus beim Proconsul gelobt hatte: dass er die grosse Schenkung seiner Mutter nur dem Einfluss des Apulejus verdanke, dass er sich von ganzem Herzen freue, einen solchen Stiefvater bekommen zu haben u. s. w. Ebenso hatte Pontianus auf seiner Rückreise von Karthago selbst noch einen liebevollen Brief an den Apulejus geschrieben, in welchem er diesen als seinen Vater, seinen Herrn, seinen Lehrer gerühmt hatte. Aber er war leider unterwegs erkrankt. Dennoch hatte er noch vor seinem Tode in dem von ihm angefangenen Testament, das ihn freilich Rufinus aus Furcht nicht vollenden liess, aufs freundlichste und ehrenvollste seiner gedacht. Doch auch Rufinus erlangte nicht, was er mit solcher Begier und Leidenschaft gewünscht. Schon vor der Heirath seiner Tochter hatte er die Chaldäer befragt, für wieviel Geld er sie verheirathen sollte. Die sollten ihm denn gesagt haben: ihr erster Gemahl werde in wenig Monaten sterben, in Betreff der Erbschaft hatten sie sich dem Wunsche des Rathfragenden anbequemt. Aber Pontianus hatte in seinem Testament die Tochter des Rufinus, deren Schlechtigkeit er bald erkannt, wie zum Spott aufs allerkärglichste bedacht und vielmehr seine Mutter und seinen Bruder zu seinen Erben eingesetzt. Dennoch gab Rufinus seinen Raub auch jetzt noch nicht auf. Sein ganzes Bestreben war schon darauf gerichtet gewesen, nunmehr den jüngeren Bruder zu gewinnen, und zwar mit besserem Erfolg. Kaum war darum Pontianus gestorben, so musste dessen böse Wittwe nun auch den Bruder zu verstricken suchen, der jünger, ungebildeter und von schlechterem Charakter war. Pudens liess sich durch die Beiden verleiten, dass er sogleich, als eben sein Bruder gestorben, aus Wuth darüber, dass die Mutter mit ihm seinen Bruder beerben sollte, seine Mutter verliess und zu seinem väterlichen Oheim, dem ebenso habsüchtigen als gottlosen Aemilianus, zog, damit er ganz in ihre Hände käme. Auch war der schlechte Onkel selber interessiert, weil er, wenn der Knabe ohne Testament starb, als dessen Erbe galt. Darum suchte er diesen durch übelangebrachtes Gehenlassen völlig zu verderben. Früher, als Pudens noch unter der Leitung seiner Eltern stand, besuchte er seine Lehrer; jetzt dagegen trieb er sich in der bösesten Gesellschaft an den schlimmsten Stätten umher, allen bösen Lüsten und Begierden preisgegeben. Häufig sah man ihn in der Gladiatorenschule, wo er seine Zeit damit verbrachte, dass er

sich über die Namen der Gladiatoren, ihre Kämpfe und Wunden von ihrem Fechtmeister belehren liess. In solcher Gesellschaft sprach er denn auch nur punisch, wenn er nicht noch von seiner Mutter etwas griechisch wusste; aber latein wollte und konnte er nicht. Und seinem Mangel an Bildung entsprach sein wüster Charakter. Ja er hatte sich soweit vergessen, dass er beim Begräbniss seines Bruders seine Mutter von dem Hause, das sie diesem früher selbst geschenkt, mit einer Schaar verruchter Burschen ausschliessen wollte. Fortan mied er ihr Haus und nahm seine Zuflucht zum Aemilianus und Rufinus, überhäufte wiederholt seine Mutter in Gegenwart und unter Mitwirkung seines Oheims mit Schmähreden und bot alles auf, den Ruf seiner Eltern selbst vor Gericht anzutasten. Dennoch war Apulejus auch jetzt noch bemüht, ihm allen Vorwand zu seiner Feindseligkeit zu benehmen, um sich damit vielleicht selbst gegen alle Gefahr und Anklage sicher zu stellen. Als darum Pudentilla später schwer erkrankte und ihr Testament machte, setzte er es, wenn auch fast nur mit Gewalt, bei seiner Gattin, die ihn innig liebte und welche ihren Sohn in Folge seines unverantwortlichen Benehmens enterben wollte, endlich durch, dass sie trotz allem ihren Sohn und nicht, wie sie selbst wollte, ihren Gatten zum Erben einsetzte.

Vor Gericht der Zauberei angeklagt. Hätten dies freilich die Gegner gewusst oder in Erfahrung gebracht, dann wäre wahrscheinlich aller Grund zur weiteren Anfeindung beseitigt gewesen. Aber es lag diesen alles daran, das Vermögen der Pudentilla für sich zu sichern, darum musste Apulejus auf den Tod angeklagt werden. Zuerst wollte jener Aemilianus ihn beschuldigen, dass er Schuld an dem frühen Tode des Pontianus gewesen sei. Apulejus forderte selbst, um seine angetastete Ehre zu wahren, solche Anklage. Da gab jener diese Beschuldigung auf und liess dafür im engen Bunde mit dem Herennius den jungen Stiefsohn Pudens selbst die Anklage gegen Apulejus auf Zauberei (de magia) erheben: er habe seine Mutter durch Zauberformeln und Zaubertränke zur Liebe entzündet und zur Heirath gezwungen (carminibus et venenis). Die Anklage war, wenn auch noch so schlecht motiviert, doch immer bedenklich und gefährlich genug, theils wegen der Strenge der römischen Gesetze, besonders aber auch wegen der durch die Agitation der Gegner heftig erregten Volksmenge. Das erkennen wir, so sehr dem Apulejus erwünscht sein mochte, bei

dieser Gelegenheit allen Glanz seiner Beredtsamkeit in der höchst geschickten Vertheidigungsrede zu entfalten, dennoch an der Behutsamkeit und eingehendsten Sorgfalt, mit der er allen Makel zu tilgen, seine völlige Schuldlosigkeit in das hellste Licht zu setzen suchte. Aber so höchst dürftig die Beweisführung der Gegner, so glänzend und überzeugend die Abwehr des Beklagten erscheint, war denn Apulejus in der That ohne alle Schuld daran, dass er beim Herennius, ja vorübergehend beim Pontianus und nun beim Aemilianus und Pudens mit all ihrem Anhang in den Geruch eines Zauberers kam? Freilich die Charakterschwäche seines Freundes und Stiefsohns war handgreiflich, die Habgier, der Hass, die Schändlichkeit seiner Ankläger lag am Tage; aber hatte er sich nicht selbst bereits bei seinem ersten Auftreten in Oea als tief in alle möglichen Mysterien der Griechen eingeweiht, als eifrigen Priester im mystischen Dienst des Aeskulap eingeführt? Hatte er nicht seinem Freund Pontianus jenes in ein leinenes Schweisstuch verhüllte Geheimzeichen anvertraut? Und wird er es vermieden haben, nach Art der Mystiker und Geheimbündler sich mit einem geheimnissvollen Dunkel zu umkleiden, insbesondere auch durch seine medicinischen Geheimmittel und Wunderkuren, durch seine naturwissenschaftlichen Geheimforschungen sich interessant und wichtig zu machen? Gewiss das Benehmen seiner Gegner war gehässig, gemein und boshaft, selbst wenn wir das glänzende Licht, in welches Apulejus sich selbst stellt, wesentlich dämpfen und die schwarzen Schatten, die er auf seine Gegner fallen lässt, zumal die copiosissima et disertissima oratio, wie Augustin (civ. d. 8, 19) sie nennt, gewiss in solcher Breite und Ausführlichkeit niemals vor Gericht gehalten ist, etwas zu mildern geneigt wären, wir werden uns schwerlich überreden dürfen, dass seine Gegner, so schlecht ihre Motive waren, ihre Anklage völlig mala fide erhoben haben. Seine gewiss früher in Rom verfassten, aber wenn überhaupt bereits veröffentlichten, doch in Oea noch unbekannt gebliebenen Metamorphosen waren bei der Anklage garnicht berücksichtigt, und da in diesen jedenfalls Wahrheit und Dichtung durch einander gemischt war, so dass selbst Augustin fast irregeführt wurde, wir dürfen glauben, dass es ihm vor der um ihn versammelten barbarischen Volksmenge, die schon bei den bloss von ihm angeführten Namen früherer Zauberer, unter denen sich auch Moses befindet, in grosse Unruhe geräth, nicht leicht geworden wäre,

sich in seine Unschuld zu hüllen, wenn die Anklage mit auf diese angeblich von ihm selbst erlebten Zaubergeschichten und Metamorphosen basiert worden wäre. Vermeidet er es doch fast ängstlich vor dem römischen Proconsul, irgend welche andere als griechische und römische Götter oder Mysterien zu erwähnen, obwohl wir sicher wissen, dass er vor allen den ägyptischen Culten und Weihen ergeben war, um keinen Anstoss oder Verdacht zu erregen. Und fügen wir nun noch die Thatsache hinzu, dass Apulejus später ganz als Thaumaturg neben den Apollonius von Tyana gestellt wurde, mit dem er sich auch als Aeskulappriester berührt, so werden wir geneigt sein, zu glauben, dass Apulejus in seiner Doppelgestalt als Priester-Philosoph je nachdem bald den für alle Mystik schwärmenden Priester, bald den die natürliche und übersinnliche Welt erforschenden Philosophen mehr herauskehrte und in den Vordergrund stellte. Hier, wo die Klage bedenklich nach jener Seite neigte, hüllte er sich vor dem wiederholt und geschickt mit punischer Ueberschwänglichkeit direct und indirect von ihm wegen seiner philosophischen Bildung gepriesenen römischen Proconsul mit besonderer Emphase in seinen Philosophenmantel und schlägt mit seiner philosophischen Selbstgenügsamkeit alle gegen ihn gerichteten Angriffe siegreich zurück. In ihm ist die Philosophie selber angegriffen. Seine Aufgabe ist also, die Philosophie vor solchem Frevel zu schützen und von solchem Makel vor den Unerfahrenen zu reinigen.[1] Doch hören wir als charakteristisches Zeichen jener Zeit, als eine Art signatura temporis die wesentlichen Grundzüge der Anklage und der Vertheidigung.

Es waren bereits 3 Jahre seit seiner Ankunft in Oea vergangen, als er genöthigt wurde, sich gegen die Anklage auf Zauberei zu vertheidigen. Als er fünf Tage früher seine Gemahlin Pudentilla gegen die Granier vertheidigt hatte, waren seine Gegner ihm zuerst bei seinem Auftreten mit der öffentlichen Beschuldigung seiner Zaubereien und der Veranlassung am Tode des Pontianus begegnet. Jetzt war Pudens von ihnen mit der Anklage auf Zauberei vorgeschoben. Der Anfang lautete: Wir klagen vor dir, Claudius Maximus, den schönen und ebenso griechisch wie lateinisch sehr beredten Philosophen sehr vieler und

1) Purgandae apud imperitos philosophiae facultas Apol. 1, 1; vgl. 3: sustineo non modo meam, verum etiam philosophiae defensionem.

ganz grober Uebelthaten an. Zuerst hat er anstössige Liebesgedichte verfasst. Dann hat der Philosoph einen Spiegel, ja einen Spiegel besitzt der Philosoph. Ganz arm, nur mit einem Sclaven ist er nach Oea gekommen, und dann hat er an einem Tage dreien die Freiheit gegeben. Seinem Herkommen nach ist er von barbarischer Abstammung, im fernen Madaura geboren. Aber vor Allem ist er ein Zauberer. Denn er hat sich einige unaussprechliche Fische von Fischern zum Zaubern für Geld verschafft und aufgeschnitten. Mit Zauberei hat er auf die 60 jährige Pudentilla eingewirkt, nach 13 jährigem Wittwenstande ihn zu heirathen, der so viel jünger ist, nur um in den Besitz ihres Vermögens zu gelangen. Hat sie ihn doch selbst in einem Brief an ihren Sohn einen Zauberer genannt, sich als von ihm bezaubert bezeichnet. Darum hat er sich auch mit ihr nicht in der Stadt, sondern auf dem Lande vermählt. Auch hat Apulejus zu Hause, was er heimlich verehrt. In seiner Gegenwart ist ein Knabe vor vieler Augen, vor 15 Sclaven hingefallen, den er vorher im Geheimen bei einem Altar und einer Leuchte durch einen Zauberspruch bezaubert hat. Ebenso ist ein freies Weib, das in sein Haus geführt wurde, um von ihm geheilt zu werden, von ihm bezaubert hingefallen. Dann hatte er etwas in ein Schweisstuch gewickelt, im Hause des Pontianus liegen. Ferner bezeugt Junius Crassus, dass Apulejus in seinem Hause nächtliche Weihen mit seinem Freunde Appius Quintianus, der dort zur Miethe wohnte, veranstaltet habe, wovon er bei seiner Rückkehr aus Alexandrien in dem Vestibulum seines Hauses noch die vom Fackelrauch geschwärzten Wände und am Boden viele Vogelfedern vorgefunden. Ausserdem hat er sich aus vorzüglichem Holz heimlich ein hässliches Skeletbild zu seinen bösen Zauberkünsten machen lassen, das er eifrig verehrt und griechisch *βασιλεύς* nennt.

Auf diese meist freilich nichtigen Beschuldigungen entgegnet Apulejus, der also die Anklage zugleich als einen Angriff auf die Philosophie behandelt, mit dem Beweise, dass all diese Dinge gar nichts mit der Zauberei zu thun haben, ja dass er, selbst wenn er in der That ein Zauberer wäre, gar keinen Grund und keine Gelegenheit gehabt hätte, sich irgend einer Uebelthat schuldig zu machen (Apol. 28). Was zuerst die Schönheit anbetrifft, würde ich den Göttern dankbar sein, wenn ich sie hätte, aber das Wenige, was ich davon gehabt, ist mir durch mein unablässiges, angestrengtes Studieren verkümmert (c. 4).

Wenn ich aber ferner etwas Beredsamkeit hätte, so wäre das nicht wunderbar und neidenswerth, weil ich von früher Jugend bis jetzt alle anderen Freuden verschmäht und all meine Kräfte allein auf die Studien der Wissenschaften verwandt habe, um solche Fähigkeit mit grösster Mühe Tag und Nacht selbst auf Kosten meiner Gesundheit mir zu erwerben, (c. 5) und zwar eine Beredsamkeit, die mit sittlicher Unbescholtenheit innig gepaart ist. Wenn man freilich selbst an einem poetischen Zahnpulver und einigen Liebesgedichten Anstoss genommen, so darf daraus, wie schon viele vor mir gezeigt, nimmer auf Gesinnung und Leben ein Schluss gemacht werden. Und wie viele vorzügliche Männer, darunter selbst Plato, stehen mir hierin zur Seite! Ganz abgesehen, dass es nach Plato, was freilich nur wenig Eingeweihte wissen, allen Profanen unbekannt ist (c. 12), eine doppelte Venus giebt. Die eine ist die gemeine, voll niedriger Lust, die nicht nur die Menschen, sondern auch die Thiere zur Wollust beherrscht. Die zweite ist die himmlische, mit der vorzüglichsten Liebe, freilich nur wenigen Menschen eigen, ohne irgend welche Verlockung zur Wollust. Diese hat immer nur zur Tugend entflammt ohne irgend welche Befleckung eines schönen Leibes, der allein mit seiner Schönheit die göttliche Seele an die frühere Existenz mahnt und an die reine Schönheit bei den Göttern erinnert. Ja der Weise liebt nicht, er gedenkt nur. — Und nun gar soll ich keinen Spiegel haben, der, wo alles vergeht, so treu die Bilder auch in ihrer Vergänglichkeit uns wiedergiebt? Hat nicht Sokrates selbst seinen Schülern empfohlen, sich oft im Spiegel zu beschauen, damit der Schöne sich nie durch schlechte Sitten entstelle, der minder Schöne sich um so schöner mit Tugend schmücke. Und soll ausserdem der Philosoph dazu nicht auch die verschiedenen Eigenschaften des Spiegels erforschen? — (Man hätte freilich bei der gewandten Geschicklichkeit, mit welcher der Philosoph alles Bedenkliche von seinem philosophischen Standpunkt aus zu umgehen, zu eludieren, zu escamotieren versteht, auch die Frage stellen können: Konnte dies denn kein Zauberspiegel sein, der grade auch bei den Mysterien vielfache Anwendung fand?) — Wenn mir aber in ganz widersprechender Weise auf der einen Seite Armuth und barbarische Herkunft, auf der andern Seite Ueberfluss und Verschwendung vorgeworfen wird, so hat die Armuth dem Philosophen noch nie zur Schande gereicht, auch habe ich mein beträchtliches väterliches Erbe nur auf meinen Reisen und

bei meinem Wissenseifer durch grosse Freigebigkeit in meinen Studien verbraucht. Und grosse Geister hat es bisher noch unter allen Völkern gegeben, abgesehen dass mein Vater in Madaura früher das Duumvirat bekleidete, welche Stellung ich selber jetzt in gleicher Weise nicht mit Unehre, wie ich denke, einnehme.

Was nun die eigentliche Anklage auf Zauberei (de magia) betrifft, so frage ich, wenn unter Magus nach ursprünglich persischem Sinn ein Priester verstanden wird (c. 25): Was für ein Verbrechen ist es, Priester und wohlvertraut zu sein mit den Cäremonien, den Opfergebräuchen und den religiösen Rechten? Freilich wirft man den Philosophen, welche die natürlichen Ursachen der Dinge erspähen, gewöhnlich Irreligiosität vor und auf der andern Seite nennt man diejenigen, welche sorgsamer nach der göttlichen Weltregierung forschen und eifriger die Götter verehren, gewöhnlich Zauberer (c. 27) — als ob sie auch das zu machen wüssten, was sie gemacht wissen (quasi facere etiam sciant, quae sciant fieri) — wie einst Epimenides, Orpheus, Pythagoras und Ostanes.[1] Ich kann mir nur gratulieren, wenn ich solchen Männern zugezählt werde. Doch was für nichtige, eitle Dinge werden vorgebracht, eine solche Beschuldigung zu erweisen? Zuerst soll ich mir einige unaussprechliche Fische von Fischern für Geld verschafft haben, um damit als Liebeszauber, wohl gar mit homöopathischer Wirkung, unaussprechliche Wirkungen zu erzeugen. Aber hat man je gehört, dass zu irgend welchem gebrauchten Liebeszauber auch Fische verwendet wären? Habe ich doch auch früher oft genug nicht nur Fischern, sondern selbst meinen Freunden den Auftrag gegeben, mir alle möglichen seltenen Fische entweder todt oder lebendig zu bringen, um die Naturgeschichte der Fische und insbesondere ihre Erzeugung zu erforschen, wie meine Schriften zur Genüge beweisen. Ja ich habe dabei viele griechische Namen und Bezeichnungen erst mühsam in lateinische Münze umgeprägt und manche bisher unbekannte Dinge zuerst selbst dabei erforscht. Gereicht es denn einem Philosophen und besonders einem Platoniker mehr zur Schande, solche Dinge zu wissen und zu erkennen, wie gross auch hierin die Vernunft der göttlichen Vorsehung ist, als nicht zu wissen und in Betreff der

1) Stellte doch Alexander Severus in seinem Lararium neben einander den Apollonius, Christus, Abraham, Orpheus auf vgl. Lampr. Al. Sev. 28.

unsterblichen Götter Vater und Mutter zu glauben? (c. 32). Und wie nun, wenn ich selbst in der Heilkunde nicht so unerfahren bin, um auch von den Fischen etliche Heilmittel aufzusuchen, wie denn solche durch die göttliche Vorsehung überall in der Natur ausgestreut sind? Oder muss nur ein Zauberer, nicht ein Arzt und gar ein Philosoph dieselben kennen und aufsuchen, der doch nur zur Hülfe, nicht zum Gewinn davon Gebrauch macht? Aber, heisst es, du hast den Fisch aufgeschnitten, den dir dein Sclave und Arzt Themiso gebracht hat. Ist es denn je erhört worden, dass man Fische zum Zaubern aufgeschnitten hat? Freilich, wie gesagt, nach dem Vorbild des Aristoteles habe auch ich über die Anatomie der Fische und der Thiere überhaupt geschrieben, habe nicht nur einen, sondern viele Fische aufgeschnitten und genau in Augenschein genommen. Habe ich doch gefunden, was selbst Aristoteles noch nicht gewusst hat, dass der Meerhase, soviel ich weiss allein, 12 Knöchelchen nach Art der Schweineknöchelchen mit einander eng verschlungen im Bauche hat. Und schliesslich müsste ich nach ihrer sich selbst widerlegenden Beschuldigung meine Frau mit solchen Zauberkünsten in einem meersalzigen Liebestrank schon verfolgt haben zu einer Zeit, als ich noch tief im Binnenlande in Gätulien war, wo sich Fische wohl gar auf den Bergen von der Deukalionischen Fluth her finden werden. Mit gleichem Recht konnten sie mich als Giftmischer anklagen, da ich auch hierüber naturgeschichtliche Schriften des Aristoteles gelesen und nachgeahmt habe.

Aber es musste für ihre Beschuldigung etwas Bekannteres und Geglaubtes erdichtet werden. Darum hiess es, ein Knabe sei heimlich von mir an einem geheimen Platz, bei einem kleinen Altar und einer Leuchte verzaubert, dann vor einigen Zeugen hingefallen und später ohne Bewusstsein erwacht. Sie hätten doch hinzufügen müssen, dass der Knabe, wie gewöhnlich in solchem Fall, vorher viel geweissagt habe. Denn nach dem Glauben der Menge und selbst gebildeter Männer wird solches Wunder von Knaben behauptet, wie ich mehrere Beispiele davon im Varro gelesen habe. Doch bin ich selber darüber noch im Unklaren, ob ich das von solchen Zauberknaben (de magicis pueris) Erzählte für möglich halten soll oder nicht. Freilich glaube ich dem Plato, dass in der Mitte zwischen den Göttern und Menschen als Mittelwesen die Dämonen vorhanden sind, welche alle Weissagungen und Zauberkünste (divinationes cunctas et magorum miracula) leiten.

Ja ich denke mir auch, dass die Seele eines Menschen, zumal eines Knaben, theils durch Gesangeszauber (carminum avocamento) theils durch Betäubung mit Wohlgerüchen (odorum delenimento) in Schlaf versetzt und zum Vergessen der Gegenwart gebracht, auch von der Körperhaft befreit, zurückkehren könne zu sich selbst als dem ihr eigenthümlichen unsterblichen und göttlichen Wesen und, so wie im Schlaf, die Zukunft vorherzusehen und zu verkünden im Stande sei. Doch wenn überhaupt solchen Dingen Glauben beizumessen ist, muss dazu jedenfalls ein kluger, schöner, unbescholtener, geweckter, beredter Knabe erwählt werden, dass in ihm die göttliche Kraft wie in einer entsprechend guten Behausung wohne, wenn sie überhaupt darinnen bleibt, oder dass der Geist für sich erwacht, schnell zu seiner Gotteskraft zurückgeführt werde, welche darum, weil sie frei geartet, unvergesslich, geweckt geblieben ist, leicht in sich zurückkehrt. Denn nicht aus jedem Holz lässt sich, wie Pythagoras zu sagen pflegte, ein Mercur schnitzen. Aber um welchen Knaben handelt es sich hier? Es ist mein armer, kranker, missgestaltener, fallsüchtiger Sclave Thallus, der wahrlich dazu keiner Zauberei bedarf, sondern oft dreimal und viermal am Tage von selbst hinfällt. Ja das würde der allergrösste Zauberer sein, in dessen Gegenwart der Thallus lange aufrecht stehen könnte, ohne hinzufallen. Darum will auch keiner seiner Mitsclaven mit ihm aus einer Schüssel essen, aus einem Becher mit ihm trinken. Ausserdem ist er auch lange schon fallsüchtig gewesen, ehe ich nach Oea kam, und ist darum jetzt, um nicht andere mit seiner Fallsucht anzustecken, fern aufs Land geschickt, so dass er bei dieser so plötzlich eingeleiteten Anklage und Verhandlung auch heute nicht erschienen ist.

Ebenso verhält es sich mit dem freien Weibe, welches in mein Haus zur Heilung gebracht, auch von mir bezaubert, hingestürzt sein soll. Aber mein in der Arzneikunde erfahrener Sclave Themiso, der sie zu mir geführt, hat dir selbst gesagt, dass ich sie nur gefragt habe, ob ihr die Ohren klängen und welches. Als sie geantwortet, das rechte sei ihr sehr unruhig, sei sie davongegangen. Auch dies ist einzig im Anschluss an die Philosophie Platos im Interesse der Wissenschaft geschehen, um zu sehen, ob ihre Epilepsie auch mit dem Gehirn zusammenhange und ob durch Ohrenklingen dies bestätigt werde. Denn die Philosophen erforschen und erkennen auch durch ihre Wissen-

schaft die Ursachen der Krankheiten wie ihre Heilmittel (c. 51). Darum mögen sie beweisen, dass ein Zauberer und Maleficant dazu gehöre, Krankheiten zu heilen, oder eingestehen, dass ihre Beschuldigungen thöricht und nichtig sind.

Freilich ist das Geheime, was ich in ein leinenes Schweisstuch gewickelt, dem Pontianus gegeben, und was sich bei ihm in seiner Bibliothek gefunden hat, ein Andenken an meine früheren Mysterien, wie ihr alle, die ihr zu den Eingeweihten des Gottes Liber gehört, deren selbst in eurem Hause bewahrt. Aber was es ist, werde ich doch nur dem sagen, der mir ein Zeichen giebt, dass er zu den Eingeweihten gehört (c. 53—56). Meinem Ankläger freilich, dem Aemilianus, ist dagegen nichts heilig. Alles Religiöse ist ihm ein blosser Spott. Denn wie ich von einigen seiner Mitbürger, die ihn kennen, höre, hat er noch nie zu einem Gott gebetet, nie einen Tempel besucht. Ja er hält es für einen Frevel, wenn er bei einem Tempel vorübergeht, zum Zeichen der Adoration die Hand an seine Lippen zu bringen. Noch nie hat er den Göttern des Feldbaus, die ihn doch speisen und kleiden, irgend welche Erstlinge der Saat, der Weinlese, der Heerden dargebracht. Es befindet sich kein Heiligthum, kein geweihter Ort oder Hain in seiner Feldmark, ja selbst kein gesalbter Stein oder bekränzter Zweig. Darum hat man ihn denn auch, wie wegen seines finsteren Gesichts und Gemüths Charon, so wegen seiner Verachtung der Götter, was ihm lieber ist, Mezentius genannt. Ich kann mir also leicht denken, dass die Aufzählung meiner heiligen Weihen ihm als blosse Posse erscheint, und in seiner Gottlosigkeit glaubt er es vielleicht gar nicht, dass ich bei mir mit heiliger Scheu so viele Zeichen und Andenken von meinen h. Weihen aufbewahre. Aber was frag ich darnach, was Mezentius von mir denkt. Was ich thue und was ich gethan, habe ich gethan, um die Wahrheit zu erforschen und um meine Pflichten gegen die Götter zu erfüllen.

Wenn dagegen der wüste Trunkenbold Junius Crassus das Zeugniss abgegeben hat, ich hätte, während er selbst zu Alexandria abwesend war, in seinem Hause mit meinem Freunde Appius Quintanus, der bei ihm zur Miethe gewohnt, bei Fackelschein nächtliche Weihen veranstaltet, so ist sein Zeugniss leicht als falsch zu erweisen und dazu, wie jeder in Oea weiss, für 3000 Groschen dem Aemilianus durch Vermittlung des Rufinus verkauft.

In gleicher Weise verhält es sich mit der Beschuldigung, dass ich zu meinen Zauberkünsten mir heimlich aus vorzüglichem Holz ein kleines Bild hätte machen lassen, das ich, obgleich es wie ein Skelet schrecklich anzusehen sei, doch sehr in Ehren hielte und mit griechischem Namen *Βασιλεύς* nenne. Höre nun, wie es sich auch hiermit in Wahrheit verhält. Da ich einst bei dem Künstler Cornelius Saturninus, der ebenso durch seine Geschicklichkeit wie durch seinen sittlichen Wandel gut berufen ist, eine Menge geometrischer Figuren sah, welche er sehr fein und kunstreich aus Buchsbaumholz gearbeitet hatte, forderte ich ihn auf, wie er selbst erzählt hat, mir ausser einigen mechanischen Arbeiten irgend ein Götterbild, welches es auch sei, aus Holz anzufertigen. Zuerst versuchte er es ebenso aus Buchsbaum zu schnitzen. Da kam mein Stiefsohn Pontianus und brachte ihm, um mir gefällig zu sein, ein Kästchen aus Ebenholz, welches er sich von der sehr ehrenwerthen Frau Capitolina zu diesem Zweck hatte schenken lassen, damit das Bild aus diesem seltneren und dauerhafteren Holz angefertigt würde. So hat denn der Künstler in der That auch ganz öffentlich vor aller Welt in seiner Werkstatt die Arbeit vollendet. Aber allerdings hatte er aus jenem Holz nur einen kleinen Mercur schnitzen können, den mir dann Pontianus zum Geschenk verehrte. Hier ist das Bild, ich habe es eigens holen lassen, wahrlich nicht schrecklich anzusehen wie ein abgemagertes Skelet oder Zauberbild, sondern gar lieblich und schön. Seht nur den heitern Blick des Gottes, den zarten Flaum, wie sich die Locken unter seinem Hut hervordrängen, wie leicht sich die beiden Flügel ansetzen und wie schön sich das Gewand um seine Schultern schmiegt. Wer das noch eine Spukgestalt nennt, ist selbst ein Spuk. Und wozu das Bild? Ich habe nämlich die Gewohnheit, überall, wohin ich gehe, irgend ein Götterbild unter meinen Schriften versteckt, bei mir zu tragen und dasselbe auch an den Festtagen mit Weihrauch und Wein, bisweilen auch mit einem Opferthier zu verehren. Möge darum dieser Gott der Ober- und der Unterwelt zum schuldigen Lohn für dein Lügengewebe alle möglichen Todten-, Schatten-, Spuk- und Manenbilder, alle Nachtgespenster und Schreckbilder der Scheiterhaufen und Gräber, Aemilianus, gegen dich loslassen. Wir Platoniker kennen dagegen nur Festliches, Frohes, Feierliches, Höheres und Himmlisches. Ja im Streben nach dem Hohen hat diese Schule, wie du, Maximus,

sehr gut aus dem Phädrus des Meisters weisst, selbst das Ueberhimmlische erforscht. Und was den Namen König anbetrifft, so weisst du auch, dass nicht ich zuerst, sondern Plato selbst zuerst unsern höchsten Gott den König (*Βασιλεύς*), den König der Welt genannt hat, der Alles und für Alles ist, der Urgrund aller Dinge, die Weltseele, der höchste Erzeuger des Geistes, der ewige Erhalter aller lebenden Wesen, der beständige Werkmeister seiner Welt: so jedoch, dass er alles wirkt ohne Mühe, alles erhält ohne Sorge, der erzeugt ohne Schaffen, den nicht Raum und Zeit umfasst, der darum nur von Wenigen mit dem Denken erfassbar und überhaupt unaussprechlich ist. Siehe da meine Zauberkunst, und wenn der Proconsul selbst mich fragte nach meinem Gott (quid sit deus meus), ich schweige (c. 65). Ja in Allem, selbst darin, dass das Götterbild aus Holz gemacht ist, habe ich den Plato, der hierzu Holz dem Gold und Silber vorzuziehen heisst, zum Lehrmeister und Lebensführer wie zum Rechtsanwalt in meinem Process, dessen Gesetzen ich, wie ihr seht, mich überall unterwerfe.

Hierauf erzählt Apulejus dann in meist überzeugender Weise den ganzen Verlauf seiner Vermählung mit der Pudentilla, seine Grossmuth und Uneigennützigkeit gegen seine Stiefkinder und erweist die Schändlichkeit seiner Gegner insbesondere auch darin, dass sie in dem von der Pudentilla an ihren ältesten Sohn Pontianus gerichteten Briefe von den Worten: jetzt dagegen ist Apulejus, wie die bösen Neider meines Glücks dich überreden, plötzlich ein Zauberer geworden und ich bin von ihm bezaubert — alles Voraufgehende und Nachfolgende fortliessen und nur zur Aufregung der Volksmenge überall verbreiteten und zeigten, seine eigene Gattin, die ihn doch so liebe, habe geschrieben: Apulejus ist ein Zauberer und ich bin von ihm bezaubert. Ferner konnte er aus den öffentlichen Actenstücken beweisen, mit welcher Uneigennützigkeit er verfahren war, und wenn sie ihm schliesslich zum Vorwurf machten, dass er sich für eine grosse Geldsumme von seiner Gemahlin ein schönes Landgut auf seinen Namen gekauft habe (c. 101), so wies er nach, dass dies ein kleines Erbgütchen war, das die reiche Pudentilla für 60,000 Sesterzen und zwar auf ihren eigenen Namen gekauft habe. So hatte er alle Beschuldigungen entkräftet und die eigentliche Wurzel der Anklage, die Erbitterung seiner Gegner darüber, dass er seine Hände nach ihrer Erbschaft

ausstrecken wolle, in ihrer Nichtigkeit und Grundlosigkeit aufgedeckt. Zu welchem Zweck und Nutzen, ruft er, hätte ich also das Herz der Pudentilla durch Zaubermittel gewinnen sollen, wo es sich meinerseits um lauter Gefälligkeit gegen sie, lauter Güte und Wohlthat gegen ihre Kinder handelte? Wollte er ihre Schönheit? Nein. Verlangte er nach ihrem Reichthum? Die Documente über ihre Mitgift, über ihre Schenkung, über ihr Testament beweisen das Gegentheil und zeigen, dass er selbst mit Härte die Freigebigkeit seiner Gattin zurückgewiesen und den Söhnen zugewandt habe. Was für einen andern Grund hatte er? Ihr verstummt, ihr schweigt? Nun wohlan, wenn ich also jetzt gegen alle eure Verleumdungen, Beschuldigungen, Schmähungen, frei von aller Schuld, gesichert bin; wenn ich die Ehre der Philosophie, die mir theurer ist als mein Leben ist, nach Kräften gewahrt und gerettet habe, dann kann ich getrost in Ehrerbietung des Richters Urtheil erwarten.

Es lässt sich nicht leugnen, Apulejus hatte sich glänzend gerechtfertigt, hatte seine Gegner völlig entlarvt und niedergeschmettert, sich selbst dagegen, freilich nicht ohne Eitelkeit und Selbstüberhebung, als einen Ausbund von philosophischer Nüchternheit, platonischer Weisheit, geläuterter Gottesfurcht, vollendeter Tugendhaftigkeit und dazu von künstlichster, gewandtester Beredsamkeit dargestellt. Er ward darum ohne allen Zweifel völlig von dem mit der einschmeichelndsten captatio benevolentiae behandelten römischen Proconsul Claudius Maximus freigesprochen. Ja sein Ansehn scheint durch seine völlige Freisprechung, durch seine Beredsamkeit wie vielleicht auch durch den Einfluss seiner wohlhabenden Gattin in Oea so gestiegen zu sein, dass ein Theil der Bürgerschaft beschloss, ihm öffentlich eine Bildsäule zu errichten. Aber seine Gegner waren nicht unthätig. Es erhob sich Widerstand dagegen, und noch einmal sah sich Apulejus genöthigt, für seine eigene Statue seine Beredsamkeit ins Feld zu führen.[1]

E h r e n u n d A n s e h n. Um darum für die Zukunft aller Gefahr zu entgehen, wird er sich nicht viel später mit seiner Gemahlin Pudentilla nach Karthago begeben haben, wo er fortan seinen bleibenden Aufenthalt nahm. Auch hier erlangte er bald durch seine Beredsamkeit, Gelehrsamkeit und geistige Gewandtheit grosses Ansehn, weil er

1) Augustin. epp. Cent. III, 138.

sich jetzt ganz, wie er wiederholt nicht ohne mancherlei Schmeichelei gegen die Bewohner hervorhebt, ihrem Dienst gewidmet hatte (Flor. 3, 16). Er hatte sich auch bei ihnen unter vielen Lobeserhebungen als einen Philosophen und Priester des Aesculap eingeführt. „Was ich vom Thales als dem Begründer der Naturphilosophie gelernt, dazu habe ich in Karthago schon in meiner Jugend den Grund gelegt. Zum Dank dafür preise ich um so mehr eure Macht, treibe um so eifriger eure Wissenschaft, verehre um so ehrfurchtsvoller eure Götter. Darum fange ich jetzt am besten mit dem Gott Aeskulap an, der unzweifelhaft die Burg von unserm Karthago mit seiner Gottesmacht gnädig beschützt. Bald will ich hier auch einen diesem Gott von mir geweihten Hymnus in griechischer und lateinischer Sprache vortragen. Denn ich bin kein unbekannter Verehrer, auch kein neuer Anbeter oder undankbarer Priester dieses Gottes und habe ihn in Poesie und Prosa griechisch und lateinisch gefeiert. Ja ich habe über ihn zur Einleitung meines Hymnus in beiden Sprachen einen Dialog verfasst, in welchem die beiden durch ihre Bildung, Beredsamkeit und auch sonst um euch wohlverdienten Männer, Sabidius Severus und Julius Persius, mit einander auftreten sollen. Im Anfang des Dialogs lasse ich einen meiner Mitschüler zu Athen den Persius griechisch fragen, was ich am gestrigen Tage im Tempel des Aeskulap geredet habe. Allmählich kommt Severus hinzu, der ihm gegenüber lateinisch spricht.“ Es war also ein dialogus bilinguis, um seine Gewandtheit in beiden Sprachen vor aller Welt zu zeigen (Flor. IV, 18). Hier in Karthago hatte er, wie wir gesehen, schon in frühster Jugend gewohnt, die Schule besucht, die Lehrer gehört, die Philosophie erlernt. Hier hatte er sich ihnen später und jetzt von Neuem als Redner durch seine griechische und lateinische Beredsamkeit, wie schon vor 6 Jahren als Schriftsteller durch seine Bücher, empfohlen. Denn sein wissenschaftlicher Sinn und Eifer, mit dem er alle verschiedenen Wissenschaften und Künste der Griechen durch seine Schriften ins Lateinische übertrug, hatte gewiss auch später nicht nachgelassen. So waren seine Bücher, wie er selbst bezeugt, in Karthago viel gelesen und mit grossem Beifall aufgenommen worden. Aber wie er schon in Oea körperlich leidend gewesen, stellte sich auch hier, nachdem vorher durch seinen früheren Mitschüler, den angesehenen Consular Aemilianus Strabo, die Aufrichtung einer Statue für ihn beantragt war, eine Lähmung seiner Füsse ein,

dass er genöthigt war, ins Bad zu gehen. Durch die milde Luft und durch Pflege gekräftigt, eilte er nach Karthago, den Bewohnern für den inzwischen vom Senat gefassten Beschluss, der insbesondere durch den Aemilianus Strabo herbeigeführt war (Flor. 3, 16), zu danken. Denn dieser hatte darauf hingewiesen, dass dem Apulejus bereits in anderen Städten und Ländern solche und andere Ehren erwiesen, dass er bereits zu Karthago die Priesterwürde des Aeskulap bekleide, und hatte zugleich versprochen, ihm solche Statue von seinem eigenen Gelde zu errichten. Nichtsdestoweniger dürfen wir an dem festhalten, was sein Landsmann Augustin von ihm berichtet, so sehr er den römischen Proconsuln (Flor. 1, 9), wie auch dem Scipio Orfitus u. a. zu schmeicheln wusste, zu einer eigentlichen amtlichen Stellung oder richterlichen Thätigkeit hat es Apulejus in Karthago trotz seiner Priesterwürde, trotz seines Reichthums, trotz seiner Gelehrsamkeit und Redefertigkeit und, wie Augustin hinzufügt, trotz seiner vermeintlichen Zauberkunst nicht gebracht. Das Vermögen seiner Frau wird ihn in den Stand gesetzt haben (Flor. 1, 9), seinen öffentlichen rhetorischen und philosophischen Vorträgen und schriftstellerischen Uebungen, seinen religiösen und naturphilosophischen Liebhabereien nachzugehen, ja selbst nach den Worten Augustins, wenn dies nicht in die Zeit seines Duumvirats zu Madaura fällt, öffentliche Spiele und Jagdvergnügungen zu veranstalten (ut munera ederet venatoresque vestiret). Sonst wissen wir nichts ven seinem späteren Leben; selbst nicht in welchem Jahre er, wahrscheinlich zu Karthago, gestorben ist.

Dennoch ein Zauberer? Aber ähnlich wie beim Apollonius von Tyana bemächtigte sich nach seinem Tode die Legende seiner Person. Während er in seinen Schriften wie als sprach- und form- und geistgewandter Redner und Redekünstler, so vor Allem als im Ganzen nüchterner Naturphilosoph oder begeisterter Platoniker erscheint und der zur Mystik geneigte Asklepiospriester mehr zurücktritt, so muss wohl in seinem Leben, was auch Augustin hervorhebt (An forte ista ut philosophus voluntate contempsit, cui sacerdos provinciae pro magno fuit?) der letztere, wie er gleich in Griechenland und Rom und Oea und Karthago sich als solchen einführte, vor Allem zur Geltung gekommen sein. An diese Stellung und Thätigkeit seiner Aeskulappriesterschaft wird, wie freilich etwas plump in Oea vor Gericht, so nach seinem Tode die Vorstellung von seiner Zauberkunst angeknüpft

haben, wie er uns denn selbst in der Erzählung von dem Asclepiades (Flor. 4, 19), der vom Lande in die Stadt zurückkehrend auf einen Leichenzug stiess, den Todten näher ansah, noch Leben in ihm entdeckte und durch seine Heilmittel neu erweckte (animam in corporis latibulis delitiscentem quibusdam medicamentis provocavit), ein Beispiel giebt, wie nah sich in der Vorstellung der Menge oft die Heilkunst mit der Zauberei berührte. Dieser Wahnglaube wurde dann erhöht und gesteigert durch seinen sich immer mehr verbreitenden Roman, den Goldenen Esel, den gewiss viele bei der Vermischung von Wahrheit und Dichtung zu jener Zeit des vielverbreiteten Wunder- und Aberglaubens für baare Münze hielten. Hat doch selbst ein Mann wie Augustin, soviel man auch an seinen Worten gedeutelt hat, ganz seinem Zusammenhang entsprechend, davon sagen können: sicut Apuleius in libris, quos Asini aurei titulo inscripsit, sibi ipsi accidisse, ut accepto veneno, humano animo permanente, asinus fieret, aut indicavit aut finxit (civ. d. 18, 18). Und selbst im 16. Jahrhundert hat noch der erste deutsche Uebersetzer des Romans Sieder (Augsburg 1538) die Möglichkeit solcher Verwandlung durchaus glaublich gefunden. Dazu kam, dass Apulejus völlig im Widerspruch mit seiner sonst an den Tag gelegten kritischen Nüchternheit in der That auch seinerseits vielfach von dem in seiner Zeit weitverbreiteten Aberglauben beherrscht wurde, wie er an die Wirkung der Sympathie und der Zaubersprüche, welche er in seiner Apologie so eifrig bekämpft, doch geglaubt zu haben scheint.[1] Auch weist Augustin (civ. d. 8, 19) ihm mit Recht Inconsequenz nach, wenn er einerseits nach Plato die Dämonen als Mittelwesen zwischen den Göttern und Menschen annimmt, von denen auch alle Zauberkünste ausgingen, und dann doch wieder für seine Person alle Zauberkünste leugnet, nur um der ihm drohenden Todesstrafe zu entgehen, während doch die Christen für ihren wahren Glauben freudig den Märtyrertod erlitten hätten. Man war also gewiss nach seinem Tode und vielfach auch wohl bei seinen Lebzeiten der Ueberzeugung, dass Apulejus auch seinerseits schon als Aeskulappriester die in der Dämonenlehre durch die Theorie, in der Priesterübung durch die Praxis nahegelegte Berührung und Vermischung

1) Nach Geopon. I, 14 und XIII, 5. Vgl. O. Jahn Ber. der Sächs. G. für Wiss. 1851.

mit der Magie trotz aller vor Gericht bewiesenen Emphase und Entrüstung nicht vermieden habe. Man hat später darum, ohne ihn dadurch irgend verdächtigen zu wollen, sondern durchaus bona fide daran geglaubt, dass er allerlei Zauberkünste getrieben habe. Schon um 320 konnte Lactantius sagen: „Der Ankläger will beweisen, Apollonius habe ebensolche oder noch mehr Wunder gethan als Christus. Ich wundere mich nur, dass er den Apulejus ausgelassen hat, von dem doch sonst soviel Wunderbares erzählt wird.[1] Aber Christus ist längst als Wundergott von den Propheten bezeugt, worauf weder Apollonius noch Apulejus noch sonst einer von ihren Zauberern Anspruch machen kann.“ Vor allem aber beschäftigt sich sein Landsmann Augustin mit dem Apulejus, weil derselbe ihm als Afrikaner bekannter war (ep. 138): „Wagt man es doch, einen Apollonius und Apulejus mit ihren Zauberkünsten einem Christus an die Seite zu stellen oder gar vorzuziehen, und doch hat Apulejus mit all seinen Zauberkünsten trotz seiner ehrenvollen Geburt, seiner guten Erziehung, seiner grossen Beredsamkeit es nicht zur Königswürde, selbst nicht einmal zum Richteramt bringen können, ja hat selbst dafür streiten müssen, dass ihm in Oea eine Bildsäule errichtet würde.“

Dem Christenthum gegenüber. Fragen wir aber, welche Stellung Apulejus denn in der That zum Christenthum eingenommen hat, so ist dies nicht so leicht zu beantworten, da er, abweichend hierin von Lukian, in seinen Schriften, soviel wir wissen, nirgends ausdrücklich das Christenthum erwähnt hat. Es findet sich in seinen Metamorphosen nur eine Stelle, welche vielleicht auf den Christenglauben gedeutet werden könnte und dann freilich von einer Art infernalischen Hasses gegen den schwerlich irgend genauer von ihm gekannten Christenglauben zeugen würde. Er erzählt von einem widerwärtigen Bäckerweibe, das mit allen irgend möglichen Lastern behaftet, unter dem falschen, ruchlosen Vorwand einer bestimmten Religion, einen einzigen Gott mit erdichteten, nichtigen Religionsgebräuchen verehren zu müssen, alle andern Götter verschmähe und verachte (Met. IX, 14). Aber der Name und eine directe Beziehung auf das Christenthum erscheint nirgends.

1) Cuius solent et multa et mira memorari. — Sed prophetarum testimonio fidem divinitatis accepit, quod neque Apollonio neque Apulejo neque cuiquam magorum potuit aut potest aliquando contingere. Lact. Inst. div. V, 3.

Dagegen ist das ganze Auftreten, die ganze Richtung und die eigenthümlich religiös angelegte Weltanschauung des Apulejus als der directe und gewiss auch bewusste Gegensatz des Heidenthums gegen die christliche Religion anzusehen, so dass mit einem gewissen Recht Apollonius und Apulejus nicht nur als die thatsächlichen Gegner, sondern auch gern als, wenn auch noch so schattenhafte und dürftige, Gegenbilder Christi aufgestellt wurden, obwohl die Sage sie erst mit einem Nebelgewand umhüllen musste, um sie als wirkliche Thaumaturgen erscheinen zu lassen.

4. Die Weltanschauung des Apulejus.

So haben wir denn bereits in dem Leben des Apulejus und besonders in seiner Apologie in den wesentlichen Zügen seine Gesinnung und seine Anschauung kennen gelernt. Dennoch müssen wir hier im Zusammenhang aus seinen übrigen Schriften das Bild noch etwas ergänzen. Apulejus folgte, wie wir gesehen, in seiner ganzen Denkweise, Philosophie und selbst Schriftstellerei, obwohl nicht ohne punische Uebertreibung in der Form und in der religiösen Schwärmerei, dem ihm geistverwandten Plutarch, wandte sich wie dieser der Platonischen Philosophie mit der später weiter ausgebildeten Dämonenlehre zu und schrieb ganz wie dieser nicht nur über das Dämonium des Socrates und über die Platonischen Lehren, sondern auch ganz ebenso wie dieser einen *ἐρωτικός*. Er hatte das Bestreben, durch seine Schriften, meist freie Uebersetzungen aus dem Griechischen, eine Art philosophischer Universalreligion oder religiös gerichteter Philosophie zu begründen und zu verbreiten. Dabei schliesst er sich in der populären Darstellung dieser philosophischen Dogmen im Wesentlichen, wenn auch ohne besonders tieferes Verständniss, an den Timäus des Plato und an die von ihm übertragene Schrift des Ps. Aristoteles *περὶ κόσμου* an. Ihm erscheint darum nicht mehr, wie bei Cicero, die Philosophie als solche, sondern die mit der Religion gepaarte Philosophie (divinarum particeps rerum philosophia. Vgl. de mundo Prooem) befähigt, den Menschen von seinen Lastern zu befreien und zur Tugend zu führen.

Die Gottheit. Der Mensch kann leiblich nicht in das Innere der Natur, in die unsichtbare Welt hineindringen, aber unter Anleitung der Philosophie hat er es versucht, mit seinem Geist die Heimathsregionen zu durchwandern und auf dem beflügelten Wagen der Gedanken die Unendlichkeit zu durchmessen, so dass die Seele mit ihrem geistigen Auge ihren Ursprung erkannnte und auch andere lehrte.

So verkünden die Weisen denn wie Propheten mit göttlicher Majestät erfüllt und offenbaren, was sie durch göttliche Güte erschauten. Der höchste Gott, in welchem Apulejus zum Theil Gott an sich, seine Vernunft mit den Ideen, dazu seine Weltseele unterscheidet, hat uranfänglich alles geordnet, aber er ist mit seinem Wesen nicht hineingegangen in die sichtbare Welt, sondern wohnt unberührt davon wie in seinem innersten Heiligthum an seinem überhimmlischen Ort als der Urheber und Erhalter und Regierer der Welt, doch ohne alle Mühe und Arbeit. Er heisst, wie die Dichter sagen, König und Herrscher und hat seinen Thron in der hohen Himmelsburg. Wohl durchdringt er alles mit seiner Gotteskraft, aber wie auch die irdischen Könige und Fürsten, zumal in Persien, nicht alles selbst verrichten, sondern ihre Diener als Augen und Ohren benutzen, so ist er die erste bewegende Ursache, die alles in den Himmelsregionen bis zur Erde hinab zuerst unmittelbar, dann nur mittelbar bis in die äussersten Theile bewegt. Wie wenn an einer beweglichen hölzernen Gliederpuppe, sobald die Schnur angezogen wird, alle einzelnen Glieder in Bewegung gesetzt werden, als ob sie lebten, so pflanzt sich die erste Bewegung fort bis in die äussersten Glieder. Alles hängt von seinem Willen ab, wie im Staat vom Gesetz, in der Natur und in der Menschenwelt. Dieser höchste Gott wird nun erkannt theils in den sichtbar erscheinenden Himmelsgöttern, wie in Sonne, Mond und Sternen, theils in den unsichtbaren allbekannten Volksgöttern, welche, wie Jupiter als Sohn des Kronos oder Saturn, als Blitz- und Donnergott, Wolkensammler und -Vertreiber, als Fruchtspender und Städtewächter, als Gäste- und Freundegott, als Kriegs- und Siegesgott u. s. w., nur verschiedene Ausdrücke und Bezeichnungen sind für das eine, allesbeherrschende Gotteswesen. Darum heisst es auch in den Orphischen Dichtungen:

> Zeus war der Erste und Zeus der Letzte, der Walter des Blitzes.
> Zeus war das Haupt und Zeus die Mitte und Zeus auch das Ende.
> Zeus der Urgrund der Erde wie auch des gestirneten Himmels.
> Zeus war der Mann und Zeus war die Frau voll ewigen Lebens.
> Zeus der Lufthauch des Alls und des ewigen Feuers Kraft auch Zeus.
> Zeus die Wurzel des Meers und Zeus der Mond und die Sonne.
> Zeus auch der König und Zeus der gewaltige Herrscher der Menschen.
> Dann der alle verbarg, der bracht' aus dem heiligen Herzen
> Alle auch wieder ans Licht zurück im schrecklichen Schaffen.

So sinkt der Gott bei all seiner Uebersinnlichkeit pantheistisch in die ganze Fülle der Sinnlichkeit als der Welt immanent herab. Ebenso wenig erhebt er sich zur Persönlichkeit und es ist als ein poetischer Ausdruck anzusehen, wenn es so scheint. Sein eigentliches Wesen ist und bleibt Abstraction. Darum heisst der Gott auch *Εἱμαρμένη* mit all seinen Synonymen, Adrasteia, Tria fata, Anfang, Mittel und Ende aller Dinge. Er ist, wie Plato sagt, immer von der die Bösen strafenden Gerechtigkeit begleitet, die jeder sich hülfreich macht, der von Jugend auf sie erkannt, gefürchtet, ihr sich ganz hingegeben und überlassen hat (de mundo 38). Es war darum in der That auch besser auf die Frage, was Gott, was sein Gott wäre, zu schweigen, weil derselbe mit dem Denken doch nicht zu erfassen und mit Worten nicht auszusprechen war.

Göttliche Weltregierung. Dazu war es der alten Philosophie schwer, auch in der göttlichen Weltregierung den freien Gotteswillen von der unabänderlich sich abrollenden Naturnothwendigkeit zu unterscheiden und dann wieder mit dem freien, verantwortlichen Willen des Menschen und selbst mit dem dazu noch blindwaltenden Geschick in Zusammenhang und Uebereinstimmung zu bringen. Apulejus lehrte darum: Alles was natürlich und folglich richtig geschieht, wird von der waltenden Vorsehung geleitet, so dass dem Gott nichts Böses zugeschrieben werden kann. Der göttliche Wille, das im Leben der Natur waltende Gesetz ist Providenz, ist Schicksal (providentia, fatum). Das höchste Geschick geht von dem höchsten Gott aus, der die Himmelskörper und Gottesgeister geschaffen und ihnen die Anordnung des nach bestimmten Gesetzen sich täglich mit Nothwendigkeit vollziehenden Geschicks übertragen hat. Dies sind seine Dämonen, die nach der Ansicht Platos die Diener der Götter und Wächter der Menschen sind, welche allen Verkehr durch Weissagung von oben her, durch Gebete, Gelübde, Opfer von unten her vermitteln (ministri deorum, custodesque hominum et interpretes Dog. Pl. 1, 12). Aber nicht alles ist von dieser Schicksalsnothwendigkeit abhängig, sondern etwas auch von uns selbst und, sobald unser Wille zur That wird, besonders auch von dem fördernd oder hindernd hinzukommenden Geschick (Fortuna), das im ersten Fall als Glück (Felicitas), im letztern als Unglück (Infelicitas) erscheint. In der Praxis (Met. IX, 27) erscheint der Glaube an eine göttliche Providenz in naher Verbindung mit dem Fatalismus, obwohl auch wieder

ganz feierlich ein vom Himmel geschickter Heiland (de coelo missus sospitator Met. IX, 3) erwähnt wird, während im eigenen Leben des Apulejus nur der Zweifel zwischen Zufall und Fatum bleibt (fortene an fato ego advenio Apol. 72) und auch die Pudentilla in ihrer Liebe zum Apulejus nur die *εἱμαρμένη* erkennt (c. 84).

Synkretismus. Damit aber der Volksglaube mit der Philosophie in Uebereinstimmung gebracht würde, mussten nun weiter im wüsten Synkretismus unter Aufhebung aller geschichtlichen Entwickelung alle Götter und auch Göttinnen der verschiedenen Völker des grossen römischen Weltreichs, ähnlich wie schon bei Plutarch, zum verschiedenartigen Ausdruck der einen Universalgottheit dienen. Dieselbe war nur verschiedennamig, verschiedenförmig, im Grunde überall eins. Doch auch hier war die Praxis mächtiger als die Theorie und liess den Polytheismus immer und immer wieder hervorbrechen. So sehr selbst Apulejus theoretisch widerstrebte, praktisch genügten doch nicht die Weihen der Isis; Serapis und Osiris forderten auch ihre Rechte (Met. XI, 28). In diesem Sinne konnten die Philosophen und schon die Gebildeten zu Ciceros Zeit alle Volksgötter mitanbeten mit der reservatio mentalis, dass sie in allen nur die eine Allgottheit verehrten, weshalb sich Apulejus denn auch omnium deum sacerdotem nannte. Als Beispiel und Probe hören wir, wie Apulejus die hellleuchtende Mondgöttin anruft und wie sich die Göttin Isis dem gläubigen Apulejus selbst offenbart, d. h. wie sich Apulejus solchen Synkretismus, der überall, auch in unserm Psychemärchen, bei ihm durchbricht, im Einzelnen veranschaulicht: (Met. XI, 2) O Himmelskönigin, magst du die ursprüngliche hehre Mutter der Feldfrüchte Ceres heissen, die jetzt erfreut über die wiedergefundene Tochter, nach Beseitigung der alten thierischen Ernährung durch Eichelfrucht und Mittheilung der milderen Nahrung die Eleusinische Flur bewohnt, oder magst du als himmlische Venus, die im Anbeginn der Welt die verschiedenen Geschlechter durch angeborene Liebe gesellte und, nachdem so das Menschengeschlecht durch ewige Zeugung sich fortpflanzt, jetzt in dem ringsumflossenen Heiligthum zu Paphos verehrt wird, oder als Schwester des Phoebus, die mit ihren Linderungsmitteln bei der Geburt so viel Völker ans Licht gebracht hat und jetzt im herrlichen Tempel zu Ephesus verehrt wird, oder als schreckliche Proserpina, die beim nächtlichen Geheul dreiköpfig der Gespensterschrecken waltet und die Erdschluchten verschliesst und

in den verschiedenen Hainen umherirrend sich einer verschiedenartigen Verehrung erfreut, verehrt werden, die du jetzt mit diesem weiblichen Glanz alle Städte erleuchtest, mit deinem hellen Feuer die Saaten befruchtest und umherirrend unsichere Lichter vertheilst, mit welchem Namen oder Gebrauch oder Aussehn man auch immer dich anrufen dürfe, hilf mir (vgl. VIII, 25). Isis selbst erwiedert ihm (Met. XI, 5): „Hier bin ich, Lucius, durch dein Gebet bewegt vor dir erschienen: ich, die Mutter des Weltalls, die Herrin über alle Elemente, die anfängliche Erzeugerin der Zeiten, die Höchste aller Gottheiten, die Königin der Manen, die Erste der Himmlischen, die einsgestaltige Erscheinung der Götter und Göttinnen, wie ich des Himmels Lichtgeister, des Meeres heilsame Winde, der Unterwelt beklagtes Schattenreich nach meinem Wink regiere, wie mich als einige Gottheit in verschiedener Gestaltung und mannigfaltiger Verehrung und unter vielfacher Benennung der ganze Erdkreis verehrt. Darum nennen mich die erstgeborenen Phrygier die Pessinuntische Göttermutter, die Autochthonen in Attika die Kekropische Minerva, die inselbewohnenden Cyprier die Paphische Venus, die speerbewaffneten Kreter die Dictynnische Diana, die drei Sprachen redenden Siculer die Stygische Proserpina, die Eleusinier die alte Göttin Ceres, andere die Juno oder Bellona oder Hekate oder die Rhamnusische Göttin (Nemesis), aber die von den ersten Strahlen des aufgehenden Sonnengottes erleuchteten Aethiopen und Arier wie die durch uralte Weisheit bevorzugten Aegyptier verehren mich in besonderen heiligen Gebräuchen und nennen mich mit dem wahren Namen Königin Isis.“ Hieran schliesst sich eng in unserm Märchen (Met. VI, 4, vgl. IV, 29) das Gebet der Psyche an die Juno an: „Du o Schwester und Gattin des grossen Jupiter, magst du das alte Heiligthum in Samos bewohnen, das sich mit Klagen deiner Geburt, deines Kindeswimmerns, deiner ersten Ernährung rühmt, oder die gesegneten Sitze des hochragenden Karthago besuchen, das dich als Jungfrau verehrt, wie du auf deinem Löwengespann am Himmel dahinfährst, oder die berühmte Stadt Argos beherrschen, am Ufer des Inachus, die dich schon Gattin des Donnerers und Königin der Göttinnen nennt; die der ganze Orient als Ehegöttin, der ganze Occident als Licht- und Müttergöttin verehrt, erscheine mir als rettende Juno in meinem grössten Leid“ (vgl. VI, 2). Eng verwandt ist hiermit die kosmologische Auffassung der Venus und

des Cupido in unserm Märchen, wenn Venus zu sich selbst (IV, 30) spricht: „Wie? ich, die alte Mutter des Weltalls, die uranfängliche Erzeugung der Elemente, ich, die den ganzen Erdkreis ernährende Venus, soll mit einem sterblichen Mädchen die Ehre meiner Majestät theilen? Aehnlich ist es, wenn es vom Jupiter (VI, 22) heisst, dass er in seiner Brust die gesetzlichen Kräfte der Elemente und die Himmelsbahnen regiere.

Dämonenlehre. Um aber auch auf der andern Seite wieder die Philosophie mit dem Volksglauben in Uebereinstimmung zu bringen, dazu war vor Allem der nach Plato damals mit besonderer Vorliebe ausgebildete Dämonenglaube geeignet. Weil also der höchste Universalgott schicklicher Weise sich nicht mit der besonderen Weltregierung befassen kann, darum bedient er sich der in der Mitte zwischen Gott und den Menschen befindlichen Mittelwesen und Luftgeister, der Dämonen, welche allen Verkehr jener oberen Gottheit mit den Menschen, insbesondere auch alle Weissagung, und umgekehrt ebenso allen Verkehr der Menschen mit den Göttern vermitteln. Der höchste Gott ist fern und frei von allem Gefühl der Freude und des Mitleids, von irgend welchem Affect. Dies findet sich alles nur bei den Dämonen, die einerseits an der göttlichen Unsterblichkeit, andrerseits an allen menschlichen Geisteskräften, Empfindungen und Gemüthsbewegungen theilnehmen.[1] Die Verschiedenheit der Religionen und Religionsgebräuche rührt also insbesondere daher, dass die verschiedenen Dämonen, die im Dienst des höchsten Gottes zwar in Platonischer Weise als unsichtbare Geister den sichtbaren Himmelskörpern parallel gedacht und mit den Volksgöttern verbunden werden, einen von einander abweichenden Sinn und Geschmack haben. Die einen erfreuen sich an Tages-, die andern an Nachtopfern, an offenbaren oder geheimen, an frohen oder traurigen Weihen und Gebräuchen, wie die aegyptischen an Trauerklagen, die griechischen an Chortänzen, die barbarischen an Cymbelklang und Paukenschlag u. s. w. Diese Dämonen aber, die später zu Volksgöttern geworden, sind auch — und hier klingt der flache Euhemerismus durch — ursprünglich meist im menschlichen Körper gewesen. Einige dagegen, wie z. B.

1) Daemones sunt genere animalia, ingenio rationalia, animo passiva, corpore aëria, tempore aeterna: de deo Socr. 13.

der Schlaf- und Liebesgott (Somnus und Amor), waren immer körperlos.

Schutzengel. Hiermit hängt dann weiter die ebenso Platonische Lehre von den mit den römischen Genien und Laren und Manen verwandten Schutzengeln zusammen, die einen jeden Menschen von seiner Geburt an begleiten und dann nach seinem Tode bei seinem Todtengericht als Zeugen zugegen sind, weil ohne deren Wissen im Leben nichts geschehen kann. „Darum,“ ruft er, „ihr alle, die ihr durch meine Uebersetzung solche göttliche Ansicht des Plato vernehmt, richtet euch bei all eurem Thun und Denken darauf ein, euch zu erinnern, dass der Mensch vor diesem Wächter nichts im Herzen noch ausserhalb verbergen könne, ohne dass derselbe an allem theilnehme, alles sehe, alles wisse, ja im tiefsten Herzen selber an Stelle des Gewissens wohne (de deo Socr. 16).“ Nicht der Leib, nicht die äussern Güter des Lebens können den Menschen glücklich machen, sondern die Seele muss in Zucht und Pflege genommen werden. Solche Seelenpflege des Schutzgeistes ist die heilige Verpflichtung, welche die Philosophie uns auferlegt (animus colendus est: cultus daemonis philosophiae sacramentum c. 22). Wie verschieden war davon Tertullians Sacramentum militiae christianae, wenn Apulejus von diesem eine Ahnung hatte!

Tugend und Glückseligkeit. Die Seele des Menschen dient seit ihrem himmlischen Ursprung dem Gott, der sie gemacht hat, und beherrscht den Körper (de dog. Pl. I, 9 u. 13). Ihr ist angeboren das Streben nach Glückseligkeit, und das kann nur befriedigt werden durch den Besitz der Tugend, welche nach den drei im Körper des Menschen vertheilten Sitzen der Seele als Weisheit, Tapferkeit und Mässigkeit, dazu im Verhalten gegen die Nebenmenschen als Gerechtigkeit erscheint. Aber wie gelangt der Mensch zu diesem Ziel? Gewöhnlich hat er nur das Loos des Tantalus. Er ist mitten unter den Gütern des Lebens arm und dürstet unbefriedigt nach der wahren Glückseligkeit. So unterscheidet Plato denn auch eine dreifache — oben in der Apologie hatten wir eine zweifache — Liebe (tres amores). Die eine ist göttlichen Wesens mit reiner Gesinnung und Tugend gepaart. Die zweite ist völlig entartet, der verderblichsten Sinnenlust (voluptas) zugewandt. Die dritte aus beiden gemischt, weiss mit ihrem göttlichen Sinn die böse Lust zu mässigen. Im Besitz der höchsten Liebe, der vollkommensten Tugend, der reinsten Glückseligkeit ist allein der Weise,

den zwar die Erde bisher noch nicht gesehen hat. Bei ihm ist alle Lust gereinigt und geklärt.[1] Er ist allein frei von aller Leidenschaft, unabhängig von allem äusseren Besitz, reich und glücklich allein in und durch sich selbst.

Die unsterbliche Seele. Der Weise kann darum allein auch ruhig und getrost im Vertrauen auf die Unsterblichkeit seiner Seele dem Tod entgegensehen. Denn von den Banden des Körpers befreit, wandert die Seele zurück zu den Göttern und gewinnt zum Lohn für das rein und keusch vollbrachte Leben durch eben diese Uebung, Gewöhnung, Vereinigung den Zugang zu der Versammlung und Würde der Götter (Nam vinculis liberata corporeis sapientis anima remigrat ad deos et pro merito vitae purius castiusque transactae hoc ipso usu deorum se condicioni conciliat II, 20). — Hier leuchtet bereits des Apulejus Auffassung von unserm Psychemärchen durch. — Denn aller Weisheit Ziel ist, dass der Weise zur Würde der Götter sich erhebe, dadurch dass er hier im Leben durch Uebung der Tugend und der Weisheit sich nach dem *ἕπου θεῷ* als Gefolgsmann und Nacheiferer Gottes erweise (pedissequum et imitatorem dei), so dass er, wie er hier in Gemeinschaft der Götter bereits gelebt, im Tode nur zu ihrer innigeren Gemeinschaft gelangt, wo dann die Seele weilen wird an dem Wohnort der Seligen, eingereiht in der Götter und Halbgötter Chöre (fortunatorum loco, deorum choreis semideumque permixtam c. 23).

1) Purgata et effaecata animi voluptate: de dogm. Pl. II, 20.

5. Der Mysticismus des Apulejus.

Aber hier sehen wir auch schon die Gedanken und Stimmungen, ja selbst die Worte sich einmischen, welche vorzüglich durch die Mysterien der Griechen, wie früher in einer Art Pädagogik auf Christum, damals im Gegensatz zu dem immer siegreicher fortschreitenden Christenglauben, besonders angeregt und gepflegt wurden. Denn was halfen all diese schönen, aus philosophischen Abstractionen zusammengelesenen Vorstellungen, Lehren, Grundsätze, wenn das wirkliche Leben des Volks und der Gebildeten mit denselben im schreiendsten Widerspruch stand, denselben aufs bitterste Hohn sprach; wenn solche Ideale in der Theorie sich recht schön hören liessen, aber auf das praktische Leben im Einzelnen und im Allgemeinen so wenig Einfluss übten, dass derselbe Apulejus, der sich selbst für einen wahren Weisen ausgeben möchte, der mit Vorliebe diese philosophischen Lehren der Griechen, insbesondere des Plato, seinen Zeitgenossen immer wieder in seinen Schriften vorträgt und auch zur sittlichen Besserung ans Herz legt, mit wahrem Wohlbehagen in der unfläthigsten Weise wie in seinem eigensten Element sich bei der Erzählung seiner Metamorphosen in Schmutz und Gemeinheit bewegt und dazu in diesem Roman, wie vielleicht ähnlich in seinem uns verlorenen Hermagoras, zum Ohren- und Gaumenkitzel seiner Leser, worüber selbst der alte Makrobius seinen Kopf schütteln muss, uns einen Spiegel seiner Zeit vorführt, der uns mit Grauen erfüllt. Er kannte seine Zeit und seine Leute als ein ächtes Kind seiner Zeit. Jene Lehren mochten auch den Denkern genügen, mochten in den Hörsälen der Philosophen und etwa noch in den Rhetorenschulen sich Gehör verschaffen und Beifall finden, aber der grossen Masse des Volks und selbst der Gebildeten musste eine kräftigere Speise geboten werden, welche nicht sowohl das Denken, als besonders die Sinne, die Phantasie, das Gemüth zwar

nicht befriedigte, dennoch, wenn auch in der That nur durch Schein- und Schattenbilder, tief erregte und mit hoffnungsreichen Ahnungen einer höheren Welt, eines neuen, eines schöneren Lebens erfüllte. Und dies wurde von den Religionen des Orients und insbesondere vom Christenthum angeregt, vor Allem durch die in jener Zeit der Antonine neu belebten, viel verbreiteten Weihen und Mysterien erreicht, so dass diese schon damals immer wieder in eine, wenn auch wenig zutreffende Parallele mit dem Christenthum gestellt werden konnten. Ja so verbreitet waren diese Weihen wie eine Art Freimaurerorden durch das ganze römische Reich, dass Apulejus selbst in dem kleinen Landstädtchen Oea nicht nur mit seinem Freund Pontianus von Athen her durch dieselben sich neu verbindet, sondern auch öffentlich vor Gericht unter der grossen Zuhörermenge die mit Sicherheit als anwesend vorausgesetzten Mysten des Dionysos zu seinen Zeugen anrufen kann. Da nun bekanntlich grade unser Märchen nach seiner tieferen Bedeutung von je her bis zu dem kräftigen Einspruch meines verehrten Lehrers Otto Jahn[1] mit den sog. Eros-Mysterien der Alten in Verbindung gebracht ist, müssen wir, um ein klares, entscheidendes Urtheil zu gewinnen, ob und wie weit und in welchem Sinn unser Märchen, wenn auch keinen äusseren, doch einen inneren Zusammenhang mit den Mysterien hat, theils auf die am meisten verbreiteten Eleusinien, in welche Apulejus am frühesten eingeweiht sein wird, theils auf die von Apulejus selbst uns geschilderten ägyptischen Weihen näher eingehen.

1. Die Mysterien der Demeter und des Dionysos.

Fragen wir zuerst, was die heiligen Weihen, insbesondere die Eleusinien, den Alten überhaupt und besonders den Griechen, zumal in Attika und in Athen, so wichtig machte, dass dieselben nicht nur selbst die Feier alle Zeiten hindurch eifrig suchten, sondern auch schon mit den ältesten ionischen Colonieen unter den Neliden nach Kleinasien, vor Allem nach Ephesus, Mykale und gewiss auch nach Milet verpflanzten, ferner wie es möglich war, dass die Eleusinien zu dem höchsten Ansehn nicht nur in Griechenland, sondern bei allen griechisch gebildeten Völkern des Alterthums gelangten, dass zu allen Zeiten

1) Vgl. Archäologische Beiträge p. 124.

die angesehensten Männer es sich zur hohen Ehre anrechneten, ja als Ziel ihrer grössten Sehnsucht betrachteten, in die eleusinischen Mysterien eingeweiht zu werden, so wollen wir zwar gerne zugeben, dass, wie noch heut zu Tage in geheimen Orden, der Reiz des Geheimnissvollen, des Besonderen mitgewirkt, dass die Eindrücke auf das bewegliche Gemüth und die erregte Phantasie vorzüglich auch durch die Schauer der nächtlichen Feier hervorgerufen wurden, dass die augenblickliche Empfindung und erhöhte Stimmung grösser war als die eigentliche Belehrung und die Reinigung des Willens, und dass darum ein Jeder nach seiner verschiedenen Empfänglichkeit mehr oder weniger inneren Gewinn davon mit hinwegnahm und auch später in der über das ganze römische Reich verzweigten Genossenschaft sich erhielt. Dennoch können wir selbst bei aller Nüchternheit kritischer Auffassung uns nicht dagegen verschliessen, dass das griechische Volk, bis ihm etwas Besseres, Reineres, Höheres geboten wurde, in den eleusinischen Weihen eine von der immer allgemeiner verbreiteten sittlichen Entartung und Corruption sich erhebende, tiefere Lebensauffassung und, namentlich mit dem durch dieselben gestärkten und befestigten Unsterblichkeitsglauben, eine grössere Zuversicht auf die Gemeinschaft mit der unsichtbaren Welt, auf ein neues, schöneres, besseres Leben gewonnen hat.

Mythologische Grundlage. Doch wir müssen, um ein richtiges, wohlbegründetes Urtheil zu gewinnen, etwas weiter ausholen. Der eigentliche Göttercultus zu Eleusis im nördlichen Attika ist auf die älteste Religionsentwickelung der Griechen zurückzuführen und war aus dem Naturdienst der von Epeiros eingewanderten Pelasger und der aus ihrer Heimath oberhalb des Olympus hierher gezogenen Thraker gemischt. Der beständige Wechsel im Leben der Natur, wie er an die doppelte Sonnenwende der Lichtgottheit zur Sommer- und zur Winterzeit geknüpft, sich vor Allem im Ackerbau und weiter in dem überall hierdurch bestimmten Menschenleben offenbart, und wie er sich zur persönlichen Gottheit erhoben, dem nach Gott suchenden Menschengeist theils in menschlicher, oft noch in thierischer Gestaltung bis in alle einzelnen Züge und Beziehungen reflectierte, wurde in dem alten Eleusiniencult noch immer zur sinnlichen Anschauung gebracht, wenn auch später im Lauf der Zeiten der ursprüngliche Verlauf und Sinn, das eigentlich Mythologische sich theils durch den Uebergang in die mehr und mehr

historisierende Heroensage, theils durch die bewusste Hereintragung mystisch-philosophischer Deutung verdunkelte. So kam denn der ganze Jahresverlauf des Naturlebens an dem uralten Götterpaare Zeus und Demeter, das hier sowohl nach seiner Licht- wie nach seiner Erdnatur aufgefasst wurde, nach der alteinheimischen epischen Hymnenpoesie zu einer Art dramatischer Entfaltung und Darstellung, spiegelte sich in tiefsinniger Symbolik und Zeichensprache an dem im Cultus nach seinen Hauptmomenten mimisch vorgeführten Götterdrama, wie denn überhaupt grade in Attika eben aus dem Dionysoscult alle dramatische Dichtung ihren Ursprung gewonnen hat.

Vertreter der Gottheit. Der Priester hatte in der ganzen wie dramatisch verlaufenden Götterhandlung dabei den Gott, die Priesterin die Göttin zu vertreten und darzustellen, gingen ganz in ihnen auf. Als dann aber das eine Götterpaar zuerst durch die von ihm unterschiedene Verjüngung, durch Dionysos und Persephone, Koros und Kore, dann durch die Trennung des oberweltlichen vom unterweltlichen Zeus und so fortschreitend durch weitere Trennung und Unterscheidung der in ihm zuerst noch gebundenen Gegensätze und Beziehungen sich mehr und mehr zersplitterte, zu verschiedenen, oft auch nur decorativ angereihten Gestalten auseinanderlegte, hatten auch alle weiter mitwirkenden priesterlichen Personen, ganz mit den von ihnen repräsentierten Göttergestalten zusammenfallend, wie in ihnen aufgehend, während solcher Zeit der Darstellung des Götterdramas gewissermassen ihre ganze menschliche Natur abzulegen, aus ihren menschlichen Verhältnissen herauszutreten, selbst von ihren früheren Personennamen abzusehen und erschienen ganz nach ihrem äusseren Aussehen, nach Kleidung, Gestaltung, Namen, Haltung als die von ihnen vorgestellten Gottheiten und mussten darum ursprünglich auch, wie noch ihr Hymnus zeigt, von der Göttin selbst belehrt sein, deren Werke, Verrichtungen sie auszuführen (ὄργια ἔρδειν) hatten. Denn solche Aufgabe und Rolle war ursprünglich priesterlich geheiligt und geweiht; sie konnte nicht jeder übernehmen. Darum hatten die Gottheiten, wie man meinte, solche Verehrung und Vertretung einst an bestimmte Lieblinge und davon hergeleitete Priestergeschlechter geknüpft, und überall blieb dies alte heilige Recht gewahrt. Zuerst sind es, wie im alten sog. Homerischen Hymnus noch ganz deutlich ist, nur die Töchter des alten mythischen Königs von Eleusis, Keleos, welche die Göttin und den ihr

Wesen zertheilenden Chor, wie andere Priester und Priestergeschlechter den Gott darstellen, bis dann die Zahl und die Theilnahme auch auf andere Eleusinier, später durch den nicht ohne Kampf begründeten politischen Zusammenhang auf die Athener und schliesslich weiter mit Ausschluss der Barbaren auf alle Griechen ausgedehnt wurde.

Die Mysten. Aber ein Jeder, welcher so in den Kreis der Theilnahme an der Opfer- und Cultushandlung trat, musste erst mit der Gottheit zugleich gereinigt, und so der Gottheit würdig befunden sein, damit er dann gewissermassen solches Götterwesens selbst theilhaftig würde. Hierin lag aber auch wieder mit Nothwendigkeit der durch den Götterdienst selbst gegebene Grund, dass eben nicht jeder, sondern nur der Geweihte an jenem darum für alle andern geheimgehaltenen Götterdrama sich betheiligen durfte, dass die eigentliche nächtliche Feier zu Eleusis, welche den mitwirkenden Personen die unmittelbare Theilnahme an der Götterhandlung und damit zugleich das Schauen des sonst Unschaubaren gewährte, ein Mysterium war, auf dessen Verletzung und Entweihung Todesstrafe stand. Das Eigentliche war und blieb freilich für die Gereinigten und Geweihten, welche darum als Vertreter des Gottes und der Göttin *Βάκχοι* und *Βάκχαι* genannt wurden, dass sie bei der Opfer- und Culthandlung nach Anleitung der Priester auch ihrerseits mitwirkten, die Cäremonien mitmachten und alles sonst dem heiligen Herkommen entsprechend beobachteten. Dies geschah sowohl bei den kleinen Mysterien, die im Frühjahr, und dann besonders bei den grossen Mysterien, die im Herbst gefeiert wurden. Ja diese genaue Beobachtung der heiligen Cultgebräuche bei der Feier in Verbindung mit der voraufgegangenen Weihe war in dem Grade wichtig und wesentlich, dass alle einmal Geweihten, welche als besonders zum Schweigen bei und nach der Culthandlung verpflichtet, *μύσται* hiessen, nun ihrerseits das Recht gewannen, selbst auch Fremde und sogar Sclaven zur Weihe mitzubringen und einzuführen, weil sie damit als deren *μυσταγωγοί* die Verpflichtung hatten und übernahmen, dieselben ihrerseits zur genauen Beobachtung und Erfüllung der erforderlichen Gebräuche anzuleiten und anzuhalten, so dass hierdurch mit diesen, wie unter den Geweihten überhaupt, ein gegenseitiges Pietätsverhältniss begründet wurde.

Die priesterliche Deutung. Aber allmählich war die uralte tiefsinnige Naturanschauung und die damit verbundene tiefere und

ernstere Auffassung des göttlichen und des zum Göttlichen erhobenen menschlichen Lebens, welche in diesem altpelasgischen von den Thrakern besonders entlehnten Natur- und Götterdienst niedergelegt war, im Laufe der Zeiten theils an sich verdunkelt, theils auch der Menge unverständlich geworden. Darum war es möglich und lag es nahe, dass eine der leichtlebigen ionischen Sinnesrichtung, wie sie insbesondere durch die Homerische Dichtung und Religionsauffassung vertreten war und damals auch in Athen durch die regelmässige öffentliche Recitation dieser Gesänge an den Panathenäen verbreitet wurde, entgegengesetzte ethisch-mystische Geistesrichtung, wie sie mehr dem dorischen Stamme eigen war und hier durch die Pythagoräer vertreten wurde, in Athen auch schon unter Epimenides, bald in der Umgebung des Peisistratos durch Onomakritos und dessen Genossen begünstigt wurde, mit ihren ähnlichen Gedanken und Vorstellungen über das Leben der Natur, die Entstehung und Regierung der Welt, im Anschluss an gewisse entweder aus dem alten Cult entnommene oder neu verfertigte Hymnen eines Olen, Pamphos, Musaios, d. h. an die damals neu sich bildende sogen. Orphische Dichtung jene in den uralten Cultvorgängen niedergelegte Symbolik benutzte, um durch deren mehr physisch und ethisch reflectierende, allegorisierende Deutung (*ἱερὸς λόγος*) im Munde des Hierophanten den Geweihten des höheren Grades mit dem eigentlichen Schauen zum tieferen Verständniss jener auch an sich bedeutungsvollen und wirksamen Vorgänge und Symbole zu verhelfen und so gewisse Belehrungen und Vorstellungen über das Verhältniss der Götter und Menschen, vor Allem über den Zustand des menschlichen Lebens, der unsterblichen Seele nach dem Tode zu vermitteln.

Die Festversammlung. Doch wir werden hiervon das anschaulichste Bild gewinnen, wenn wir uns mit Apulejus selbst unter die Festgenossen mischen und so alle einzelnen Eindrücke, so weit dies nach der freilich oft unklaren, versteckten und sporadischen Ueberlieferung möglich ist, an uns vorübergehen lassen, welche die Festfeier etwa seit der Zeit, wo sie mit einer Art Filialcult in Athen verknüpft war, gewährte. Es würde uns hier zu weit führen, wenn wir die Eleusinien in ihrer doppelten Feier darstellen wollten. Für unsern Zweck wird es genügen, wenn wir uns auf die grossen Eleusinien zur Herbstzeit beschränken. Wir stehen also etwa in der Mitte des September.

Viele Tausende von Festgenossen haben sich in Athen zur Theilnahme an der Feier versammelt. Die Menge steht erwartungsvoll auf dem Marktplatz der sog. bunten, mit Gemälden des Polygnot geschmückten Säulenhalle gegenüber. Da erscheint in ihrer Mitte unter der Halle in seinem reichherabwallenden Priestergewand, welches Aeschylus von ihm für die Bühne entlehnt haben sollte, mit der Stirnbinde, dem Diadem geschmückt, der Hierophant von dem Fackelhalter, Daduchos, begleitet und lässt selbst oder durch den heiligen Herold mit lautdurchdringender Stimme den Aufruf und die Mahnung an die Versammelten ergehen, dass alle Barbaren und alle, die sich mit Mord oder sonstigem Frevel befleckt hätten, (später auch alle Atheisten und — die aus Unverstand auch für ἄθεοι gehaltenen Christen), fern bleiben sollten von der geweihten Festfeier: nur wer reiner Hände, reines Herzens, reines Wandels sei, sei zugelassen. Dazu kam die Aufforderung zu neuntägigem Fasten in der Enthaltung von aller animalischen Speise, zur Vermeidung aller Wollenkleidung, aller leiblichen und sittlichen Verunreinigung: Vorschriften, welche von den Geweihten dann später oft mit grosser Gewissenhaftigkeit auch fürs ganze Leben gehalten wurden. Wer wollte freilich leugnen, dass unter all den Tausenden, die in jedem Jahr sich zu dem Feste drängten, auch viel Unwürdige waren und dass überhaupt die meisten ohne besondere Selbstprüfung Zulass suchten und fanden? Aber dennoch blieb des Priesters Stimme für alle Zeit eine ernste Gewissensmahnung, weil sie durch die Erinnerung an göttliche und menschliche Strafen ihren immer neuen Nachdruck erhielt. Auch sehen wir in der That, dass vielfach die Gemüther vor der unmittelbaren Nähe der Gottheit, der sie jetzt entgegenzugehen vermeinten, zurückbebten. Wagte doch selbst der frevelvolle Kaiser Nero es nicht, als er des Herolds Stimme die Gottlosen und Verbrecher zurückweisen hörte, sich unter die Geweihten aufnehmen zu lassen, weil er sich vom Muttermord befleckt wusste. Und als der Kaiser Marc Aurel sich später weihen lassen wollte, schrieb er zuvor selbst an den Herodes Attikus, der ihn beleidigt hatte, um sich mit ihm zu versöhnen. Mochten darum nach dem Sprichwort viel Thyrsosschwinger und wenig wahrhaft Geweihte, selbst nach griechischer Auffassung, unter der Menge sein, immerhin glaubte der Grieche durch des Herolds Stimme der Gottheit Stimme zu vernehmen, dass nur der Sittlichgute der heiligen Fackel und der heiligen Feier würdig sei.

Reinigung. Unmittelbar an diese öffentliche Verkündigung schloss sich gleich am ersten Tage weiter die Einsammlung von Opfergaben (ἀγυρμός), die jeder willig zum Opferdienst und Festaufwand beisteuerte. War somit die eigentliche Festversammlung, welche freilich für die grossen Eleusinien die erste Weihe bereits bei dem Frühlingsfest der kleinen Eleusinien empfangen haben musste, constituiert, so begannen jetzt, und zwar in den ersten Tagen zunächst noch in Athen, die gemeinsamen Reinigungen und Gebetsopfer. Während beim Frühlingsfest, wo aus dem winterlichen Tod das junge Leben in der Natur neu erwacht und in der Neugeburt, der Verjüngung des Götterpaars, dem *Κόρος* und der *Κόρη*, neu erzeugt war, die allgemeine Freude vorherrschte, war die Feststimmung jetzt in Traurigkeit verwandelt. Mitten in des Sommers Lust und Siegesglanz, in den höchsten Triumph des Gottes und der Göttin, des Zeus — Dionysos und der Demeter, war mit der abgeernteten Feldfrucht auf Erden und mit der jetzt fortschreitenden Abnahme des Sonnenlichtes am Himmel plötzlich Tod und Verderben in das Naturleben hereingebrochen. Dies alle tief ergreifende, alle in Mitleidenschaft hereinziehende Todesverhängniss greift jetzt unaufhaltsam, unabwendbar um sich. Aber nach jener im Wesen der chthonischen, an die Erde gebundenen Götter begründeten Doppelnatur verfallen zwar Gott und Göttin mit dem Absterben alles Lebens auf der Erde selbst dem Tode. Indem sie jedoch zum Hades hinabsteigen, leben sie dort fort als Gottheiten der Unterwelt zum neuen Ehebunde mit einander vermählt, bis sie im Frühjahr mit dem erneuten Sonnenlicht und dem davon neuerzeugten Leben der Natur nach vollbrachter Reinigung selbst wieder ans Licht und zur oberen Welt als neugeboren zurückkehren im beständigen Kreislauf. Da nun diese Rückkehr beim Ackerbau an die Pflanzung, Pflege und das Gedeihen des Samenkorns, der herbstlichen Aussaat gebunden ist, so bewegt sich auch die ganze Eleusinienfeier, die insbesondere dem bei den Pelasgern und Thrakern neubegründeten Ackerbau mit Viehzucht ihren Ursprung verdankt, vorherrschend um diesen Gedanken der Aussaat und der daran geknüpften Hoffnung der Neugeburt aus dem Tode. Dazu kommt dann die grade im eleusinischen Naturdienst am längsten bewahrte und überall durchbrechende ursprüngliche Identität jener chthonischen Götter mit den Lichtgottheiten, so dass derselbe Gott oder Göttin, welcher in den Hades hinabsteigt, zugleich

auch wieder als Lichtgottheit klagend um die Geliebte oder um den Geliebten in der Oberwelt durch die winterlichen Thäler und Bergschluchten streift, bis schliesslich die Trennung aufhört und beide wieder vereinigt auf den Olymp zurückkehren. So haben wir uns den eigentlichen Grundgedanken, welcher die ganze Eleusinienfeier leitet und beherrscht, gleich im Voraus klar zu machen.

Indessen setzt sich unser Festzug vom Eleusinion unterhalb der Akropolis in Bewegung. Es erschallt der Ruf, von all den vielen tausend Stimmen weitergetragen: *ἅλαδε, μύσται*, ans Meer, ihr Geweihten. Denn das Erste war die Reinigung, welche wie an den Göttern selbst, so an den dieselben jetzt vertretenden Mysten vollzogen werden musste. War nun beim Frühlingsfest die Reinigung nöthig, damit das früher Todte und durch den Tod Befleckte zum Leben wiederkehrte, so war sie es jetzt bei der Herbstfeier, dass das dem Tode Verfallene gesühnt, der im Tode zürnende Gott und Göttin einerseits an sich durch Todtenopfer versöhnt werde, um das zurückgebliebene Leben zu verschonen, andrerseits um mit dem in den Todesschooss der Erde gesenkten Samen nebst aller Spende von Feldfrüchten, Libationen, Thieropfern, namentlich Schweinchen, sich selbst vom Tode loskaufend, die reale Hoffnung auf die bald im Frühling wiederkehrende Erneuerung und Fruchtbarkeit in die Erdtiefe hineinzupflanzen. Diesen Sinn hatte auch die Reinigung beim Beginn der Feier, eine Reinigung durch Wasser, nicht wie bei der Frühlingsfeier durch Feuer, und da das Meerwasser hierzu am wirksamsten war, eilte jetzt alles im grossen Festzuge an das Meer, um hier, gewiss mit den Götterbildern, auch die Leiber der Mysten und selbst der Opferschweinchen, wie es scheint, in der Nähe des Peiraieus zu reinigen. Das war denn allen ein feierlicher Augenblick, wenn sie so gereinigt, wie sie meinten, von allem Fehl, aus dem Wasser hervorstiegen. An den nächsten Tagen folgten noch zu Athen viele Opfer und Gebete für die Festgenossen im Eleusinion, wo am 17. Tage des Monats Boedromion der Demeter und der Kore ein Ferkelopfer (*δέλφαξ*) zur Reinigung, am 18. dem Dionysos eine Fruchtspende (*τρυγητός*) mit Bezug auf die jetzt zwar erstorbene, aber nach der herbstlichen Aussaat bald sich erneuernde Fruchtbarkeit dargebracht wurde. Es waren dies zugleich Opfer und Tage der Reinigung zur Abwehr alles verderblichen Unheils (*καθαρμοί* und *ἀποτροπαί*). Darum brach bei aller Trauer in der sichern Hoffnung

und Gewähr künftiger, durch die Opfer verbürgter Erneuerung immer wieder auch der Jubel hervor. An die durch die Aussaat vollzogene neue Befruchtung und Vermählung der Erdgottheiten anknüpfend, erhoffte, wusste, ja schaute man bereits, eben noch in tiefer Todestrauer, die baldige Neugeburt des Dionysoskindes in der bald aufkeimenden grünen Wintersaat. Und wie der Samenkorn im Tode erstirbt, um zum schönern Leben zu erstehen, so waren auch die Leiber der Verstorbenen, darum Δημήτριοι genannt, zu gleichem Loos der Erde anvertraut. Und wieder alle Festgenossen als Vertreter des Gottes, eben noch Mitgenossen seines Todes, konnten mit dem Gott aufjauchzen, dass sie gereinigt vom Tode, zum neuen Leben erst in die Erde gepflanzt, bald zu einem schöneren, bessern Leben erstehen sollten.

Der Festzug. So verstehen wir denn den Jubeltaumel, der jetzt am nächsten Tage, den 20., als dem eigentlichen Hauptfesttage anbrach. Es war der Jakchos. So hiess der Gott, so hiess der Zug und ebenso zu Eleusis der Ruf und Hymnus des Gottes. Noch galt es jetzt, den Jakchos von Athen nach Eleusis, dem eigentlichen Festort, zu geleiten (τὸν Ἴακχον ἐξ ἄστεος Ἐλευσίναδε πέμπειν). Und dazu setzte sich nun der ganze Festzug, als froher Hochzeitszug, wenn auch zunächst nur des Todes, wie eine Schaar von lauter Schwarmgeistern als κῶμος und θίασος in Bewegung. Denn wunderlich genug ging es dabei her. Den Mittelpunkt bildete natürlich Jakchos selbst, vom Jakchagogos dargestellt, welchem die übrigen Priester, vor Allem der bei den grossen Eleusinien besonders thätige Daduchos, mit dem Hierophanten und Hierokeryx folgten. Dann kam die geheime Lade (μυστικαὶ κοῖται, cista mystica) des Gottes, von einem Esel getragen, sei es dass die Priesterin zur Seite oder auf dem Esel reitend das Heiligthum hielt. Blicken wir aber verbotener Weise hinein, um zu schauen, was kein Ungeweihter sehen durfte, so waren darin nach Clemens von Alexandrien die heiligen bedeutungsvollen Symbole (θύσθλα) des Gottes, die meist auf Befruchtung und Zeugung deuteten und darum verhüllt und unaussprechlich waren, vor Allem auch die mystische Schlange (δράκων μυστικὸς als ὄργιον Διονύσου) verborgen. Jetzt war aber die Lade dicht verschlossen, von Zweigen, Laubwerk und Blättern, besonders von Wein- und Epheulaub, umrankt und mit dunkelrothen Tänien umwunden. Ebenso waren auch die Fest-

genossen alle mit Myrtenkränzen geschmückt als Genossen des jetzt im Tode neuvermählten Hochzeitspaares und darum zur Erinnerung an diese neu beginnende winterliche Gebundenheit, wie Saturn bei den Römern, an Hand und Fuss auf der rechten Seite mit einem Wollenfaden umwunden. Dazu kam, dass dieser Jakchoszug als Thiasos des Dionysos in vielfacher Mummerei alle von dem Gott selbst erzählten Metamorphosen in seiner winterlichen Natur zur Darstellung brachte, so dass die einen seine Bocksgestalt als Satyrn, seine Eselsgestalt als Silene, seine Ackerstiergestalt als Gehörnte, zu grösserer Aehnlichkeit mit entsprechender Maske oder mit künstlichem Haarschmuck, nachahmten und dazu auch die erforderlichen Thier- und Bockssprünge (*σκιρτήματα*) machten. In den Händen schwangen sie, wie der Gott und die Göttin, mit der Rechten die Thyrsosstäbe, die sie später, ganz wie wir es gleichbedeutend in unserm Märchen finden, bei hereinbrechender Dunkelheit mit Fackeln vertauschten, während sie in der Linken vielfach die Stücke eines zerrissenen Hirschkalbes hielten, auch mit dessen Fell zum Theil in ähnlicher Symbolik bekleidet waren. So setzte sich der zu vielen Tausenden zählende Zug aus Männern und Frauen bestehend, letztere zum Theil bei dem langen Wege auch zu Wagen, als *Βάκχοι* und *Βάκχαι* in Bewegung und zwar auf demselben Wege, wie bei den kleinen Eleusinien, über die Agora durch das Thriasische Thor in den äusseren Kerameikos auf der heiligen Strasse nach Eleusis. Auch diesmal fanden auf dem Zuge wieder mancherlei Opfer und Reinigungen bei den Fluss- und selbst Seewasserkanalübergängen, gewiss auch mit den bei den kleinen Eleusinien üblichen Neckereien auf der Brücke, statt, nur dass jetzt das Fest nicht der Kore, sondern der mütterlichen Demeter galt und deshalb auch zum Opfer das besonders ihr geweihte Wasser benutzt wurde. Alles blieb aber bei dem ganzen Festzug vorherrschend in ausgelassenster Lust, in Tänzen und Sprüngen, Scherz und Spiel aufgelöst.

Der Eleusistempel. Nachdem der Zug auf der heiligen Strasse, welche zuletzt dem Meeresufer sich genähert, das Bergland verlassen hatte, betrat er am Nachmittag die fruchtbare Thriasische Ebene von Eleusis, welche von vielen Bächen des Parnesgebirges, besonders von dem oft rauschend daherbrausenden eleusinischen Kephissos, bewässert und befruchtet wurde. Zur L. an der Küste des eleusinischen Busens erhob sich eine felsige Anhöhe, an welcher sich gegen O. die Ebene

ausbreitete. Und schon stehen wir mit dem Festzuge vor dem geheimnissvollen Eingang (μυστικὴ εἴςοδος) in Eleusis. Dort leuchtete den Festgenossen an den überragenden Felsen gelehnt, das hohe Eleusinion, jener in Perikles Zeit unter Leitung des berühmten Baumeisters Iktinos von Koroibos angefangene, vom Metagenes und Xenokles vollendete Prachttempel entgegen. Es war der umfangreichste und eigenthümlichste Tempel des ganzen Alterthums, dessen Grundfläche sich noch heute deutlich erkennen lässt. Freilich wurde die prächtige aus 12 dorischen Säulen errichtete Vorhalle erst später unter dem Demetrios Phalereus hinzugefügt, aber die zur sichern Bewahrung der Cultgeheimnisse von einem doppelten hohen Mauerkranz eingeschlossene Cella, fast 180 Fuss in die Tiefe und in die Breite ausgedehnt, war wohlgeeignet, die grösste Festversammlung in sich aufzunehmen. Der grosse Tempelraum im Innern war nun ganz eigenthümlich zu reichster Entfaltung und Darstellung der hier mimisch mit Tanz und Gesang ausgeführten Götterdramen eingerichtet. Der mittlere von zwei Säulenreihen vorn und hinten abgeschlossene Raum, der durch zwei Stockwerke hinaufreichend, sein Licht von Oben her empfing, barg das hohe Götterbild der mütterlichen Demeter mit der Kora und dem Dionysos in schönster chryselephantiner Arbeit ausgeführt, war aber meist verhüllt. Unter dem Tempel lief eine Krypta hin, die bei der Festfeier besonders zur Darstellung der Vorgänge in der Unterwelt verwandt zu sein scheint, während man hinten an der Felswand, wo ein besonderer Eingang in den Tempel für die Priester war, zu dem Tempel des Dionysos-Triptolemos gelangte. Eingeschlossen war also das Heiligthum von einer doppelten Umfassungsmauer, so dass man in den äusseren Peribolos durch eine grosse, den Propyläen auf der Akropolis zu Athen nachgebildete Thorhalle mit 5 Eingängen und dann durch die Propyläen des inneren Peribolos in den geräumigen innern Tempelhof gelangte. Von hier aus stieg man dann die Stufen zur eigentlichen Tempelthür hinauf und kam in den inneren Tempelraum, auf dessen Eingang die Sehnsucht aller Wünsche des Alterthums gerichtet war. Gehen wir aber um den Tempel herum, so führte nördlich am Fuss des Hügels aus dem äusseren Peribolos eine noch jetzt erkennbare gepflasterte Strasse nach dem Schönreigenbrunnen. Um diesen Brunnen breitete sich das fruchtbare Ackerland, die Rarische Ebene, aus, wo Demeter das erste Getraide hatte wachsen lassen und wo sie

den Dionysos-Triptolemos das erste Säen gelehrt haben musste, so dass Tenne und Altar des später zum Heros herabgesunkenen Gottes hiervon noch zeugen konnte.

Das Eleusisfest. Doch wir kehren zu unserm Festzug zurück. Hatte später die Feier bereits in Athen angefangen, so war zwar dieser Anfang und Festzug dem Charakter der Feier ganz gemäss eingerichtet, dennoch bildete die Festfeier in Eleusis ein Ganzes für sich, bedurfte an sich auch dieses Einganges nicht, sondern war in sich selbst abgeschlossen, so dass wir wie an den Anfang der Festfeier uns zurückversetzt denken können. Hatte also der Festzug die Eleusinische Ebene erreicht, so wiederholte sich nun hier am heiligen Schönreigenbrunnen der Demeter die eigentlich schon in Athen vollzogene Reinigung noch einmal. Hier wurden denn noch einmal die Zuweihenden mit heiligen Eiden, unter Vorhaltung gewisser Vorschriften für Speise und Kleidung und reines Leben, wie unter Androhung göttlicher und menschlicher Strafen (*μυστικὴ παραγγελμάτων παράδοσις*) zur Verschwiegenheit verpflichtet (*μὴ ἐκφέρειν*, *μὴ ἐξορχεῖσθαι τὰ μυστήρια*), die heiligen Weihen nicht auszuplaudern, zu verrathen, so dass trotz der Menge der Zugelassenen und oft gewiss Unwürdigen die Entweihung, der Verrath der geschauten und gehörten Geheimnisse ausserordentlich selten war.

Das Götterdrama. Jetzt sind die Festgenossen gereinigt und verpflichtet, da kann das Götterdrama seinen Anfang nehmen. Die Grundzüge desselben sind uns, allerdings in epischer Ausführung, im Wesentlichen in dem alten Hymnus auf die eleusinische Demeter gegeben, die bei der Eleusinienfeier nur noch mehr nach ihrer ursprünglichen Bedeutung, Entstehung und Verknüpfung, wie sich dieselbe hier im Localcult erhalten hatte, zur tieferen symbolischen Gestaltung kamen. Wir haben auch bei den grossen Eleusinien etwa drei Acte zu unterscheiden, von denen der erste, was wir ausdrücklich angedeutet finden, noch ausserhalb des Heiligthums vor sich ging.

Die Niederfahrt. Dies waren Vorgänge, die auch selbst noch Ungeweihte schauen durften (*τὰ πρῶτα τῶν ἱερῶν*). Es war am Nachmittag des Jakchostages. Der Festzug breitet sich nach erfolgter Reinigung und Weihe am Kallichorosbrunnen aus. Hierher sehen wir auf blumiger Wiese einen Chor von 24 Jungfrauen aus Eleusis vom Tempel her sich versammeln, deren Götternamen der Hymnus alle besonders aufführt. Darunter befindet sich von der Priesterin der

Göttin dargestellt, die Kora, das liebliche Demeterkind, eigentlich freilich die seit der Frühlingszeit zur Demeter erwachsene Kora. Alle sind fern vom Tempel beschäftigt, auf der anmuthsvollen Wiese Blumen zu pflücken, Rosen und Krokos, Veilchen, Schwertlilien und Hyacinthen, und in heiterm Spiel und Tanz, unter einem Chorgesang auf die Demeter, zu Kränzen zu verbinden. Die Priesterin, welche die Göttin darstellte, führte auch die Reigentänze und den Gesang an, während die Mysten am heitern Spiele theilnehmend sich erfreuten. Da entfernt sich von ihren Gespielinnen, eifrig Blumen pflückend, das Demeterkind, bis sie zuletzt in argloser Unschuld ihre Hände nach dem wunderbar funkelnden Narkissos ausstreckt, den ihr zum Verderben die Erde erspriessen liess. In demselben Augenblick sieht sie plötzlich den Aidoneus vor sich mit seinen schwarzen Rossen. Sie will entfliehen und ruft laut aufschreiend um Hülfe. Aber der finstre Gott ergreift sie, wie wir noch auf verschiedenen bildlichen Darstellungen sehen, mit seinen Armen, dass ihr schönes Haupt einer Mänade gleich mit den aufgelösten Haaren zurückfällt, und entführt sie im gewaltsamen Raub auf seinem goldenen Wagen, während Hekate und Helios bei hereinbrechendem Abend zusehen, dorthin, wo am rauschenden Kephissos die Stelle von ihrer Abfahrt (*κάθοδος*) zum Hades am heiligen Feigenbaum (*ἐρινεός*) immer gezeigt wurde. Doch die Jungfrau schrie mit helldurchdringender Stimme den Zeus und ihre Mutter um Hülfe anrufend, dass von ihrem Jammerruf die Gipfel der Berge und die Tiefen des Meeres wiederhallten. Der Jungfrauenchor hat den Schmerzensschrei gehört. Darum schloss sich nun daran ein verwirrtes Durcheinanderlaufen und -Rufen der Jungfrauen zum Tempel der Göttin; an welchem ebenso auch die Geweihten theilnahmen, so dass sie alle von den geöffneten Thoren des äusseren Peribolos aufgenommen, zuerst im äussern, dann im inneren Hofraum sich sammeln, wo nun der zweite Act beginnt.[1]

Suchen und Irren. Die Gespielinnen erheben jetzt im innern Hofraum ihre Wehklagen um die geraubte Göttin. Aber auch Demeter selbst hatte den letzten Schrei ihres Kindes gehört. Sie kommt aus ihrem innern Heiligthum hervor, zerreisst ihre Kopfbinde mit den

1) *Δηὼ δὲ καὶ Κόρη δρᾶμα ἤδη ἐγενέσθην μυστικὸν καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἁρπαγὴν καὶ τὸ πένθος αὐταῖν Ἐλευσὶς δᾳδουχεῖ* Clem. Al. Protr. p. 4.

Händen, und den dunklen Schleier auf beide Schultern herabwerfend, nimmt sie jetzt in ein dunkles Trauergewand gehüllt, zwei brennende Fackeln in ihre beiden Hände. Und mit ihr entzünden nun auch, da bereits der Abend hereingebrochen ist, alle Mysten mit dem vom fackelhaltenden Priester, Daduchos, dargestellten Dionysos ihre Fackeln im inneren Hofraum des Tempels. Die ganze jetzt beginnende nächtliche Feier wird zur Daduchie, zum Fackeltanz und -Lauf, der mit allem Glanz und Luxus der priesterlichen Daduchen hier in Scene gesetzt wurde. Demeter als Deo und Zeus-Dionysos voran, und alle Mysten sie vertretend und geleitend, suchen mit lauten Klagerufen und Klagegesängen unter den Schauern der Nacht in die mystische Trauer über die Vergänglichkeit des natürlichen wie des menschlichen Lebens sich versenkend, nach dem verlorenen Kinde und zwar ursprünglich nicht nur nach der Kore, sondern auch nach dem mit ihr zugleich verlorenen und gesuchten Koros, da mit dem Götterpaar alle Freude, alles Leben, alles Glück von der Erde verschwunden ist. Alle suchen und irren umher ohne Speise und Trank in den weiten Gängen nach der Geliebten. Das sind jene Irrgänge (*πλάναι*), jene ermüdenden Umzüge (*ὕπουλοι πορεῖαι*) in der finstern Herbstnacht im Gefolge der Göttin, von welchen wir bei der Feier hören, immer verbunden mit vielem Klagen und Seufzen. Keiner weiss ihr Kunde zu geben von ihrer Tochter, auch die Hekate nicht, die ein Licht (*σέλας*) in den Händen ihr begegnet. Sie hat den Schrei gehört, aber kennt den Räuber nicht, bis die Göttin endlich durch den, wie es scheint, vom Hierophanten dargestellten Hirten Eubuleus, d. i. den die Viehzucht schützenden Helios-Dionysos, der die Schweine hütet, während der Gott als Eumolpos der Schafe, als Triptolemos der Rinder wartet, den Urheber und den Ort des Raubes erfährt. Dafür sollte er dann am nächsten Tage zum Lohn für solche Botschaft die Gabe und die Kunst der Getraidesaat erhalten haben, d. h. darum konnte nun Dionysos am nächsten Tage in der Herbstsaat als der unterweltliche Gott mit der Göttin sich vermählen. Darin lag ursprünglich schon jene bedeutungsvolle *συντυχία* des Priesters mit der Priesterin, des Gottes mit der Göttin ausgedrückt. Jetzt jedoch erhält der Schmerz der Göttin bei solcher Nachricht erst die grösste Steigerung. Sie zürnt dem Zeus und allen oberen Göttern und hüllt sich, verbirgt sich mit ihrem Schmerze ganz in ihre Einsamkeit. Demeter steigt mit dem Dionysos jetzt selbst als Magd

verhüllt zur Unterwelt herab. Alle Fackeln verlöschen, tiefe Nacht, tiefes Schweigen beendet mit den Trauerklagen und Schauern der Göttin und der Geweihten die nächtliche Feier. Damit schliesst der zweite Act des Götterdramas, und Weiteres ist den Geweihten des zweiten Grades jetzt noch nicht zu schauen vergönnt. Erst nach einem Jahre, nach erneuter Reinigung, früher erst nach 4 Jahren, konnten sie als Epopten auch das Ende, nach jener Dissonanz die Versöhnung schauen, weil sie dadurch in das innerste Wesen der Gottheit und der Wahrheit, wie sie meinten, eingeweiht wurden. Darum trennten sich jetzt die Mysten, und nur diejenigen blieben zurück, welche schon früher den zweiten Grad der Weihe erhalten hatten.

Die Vermählung und das Göttermahl. Für die Fpopten begann hierauf der dritte Act. Es öffnen sich ihnen die Thore zum innern Tempel, und sie dringen noch unter dem Eindruck des eben Erlebten in den fast ganz dunklen oder doch nur wenig erhellten Raum. Noch sind sie mit allen Schrecknissen erfüllt. Schauer und Zittern, Angstschweiss und banges Staunen erfüllt ihre Seele. Denn sie sind jetzt selbst in des finstern Todes Bereich. Da ruht vor ihnen das Götterbild der Demeter auf ihrem Lager in tiefem Weh. Noch einmal bricht sie und mit ihr alle jetzt Zuweihenden in schmerzvolle Klagelieder aus. Nachdem dieselben geendigt, wird erst ein Licht hereingebracht. Die Priesterin der Göttin oder als Göttin salbt hierauf den Mund aller, die eben noch in Klageliedern und Seufzern ihren Schmerz um die Vergänglichkeit, um die Leiden und Mühen des Lebens ausgedrückt, so dass sie nun zugleich mit dem Gott und der Göttin gelöst, errettet, gereinigt sind. Denn die Priesterin spricht bei der Salbung mit leisem Gemurmel: „Seid getrost, ihr Geweihten, der Gott ist gerettet: so wird nun auch für euch Errettung aus euren Leiden sein.“ [1] Nachdem diese Salbung und Weihe vollendet ist, sind sie jetzt zum Schauen (*θεωρεῖν*) befähigt. Denn kaum hat die Priesterin ihre Worte geendigt, da wird der Vorhang vom Allerheiligsten zurückgezogen, ein wunderbares Licht fliesst von Oben herab, und sie sehen jetzt mit wonnigem Entzücken, nachdem die früheren Schauer des

1) *Θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία* Firmic. de error. pr. rel. p. 45; vgl. Lobeck, Aglaoph. 586 und Serv. V. A. 6, 741.

Todes und der Unterwelt verschwunden, vor ihren erstaunten Blicken Dionysos und Persephone, aber nicht furchtbar, finster und schrecklich, sondern von lieblichem Licht umflossen, auf ihrem Götterthron als selig Vermählte, und die mütterliche Göttin, die Demeter selbst, sie ist mit den Fackeln in den Händen zu ihnen hinabgestiegen, hat den gesuchten und verlorenen Sohn, die verlorene und gesuchte Tochter wiedergefunden: Gott und Göttin sind auch im Tode vereint und leben. Ja sie leben in seliger Freude und Wonne. Sie ruhen beim reichen Hochzeitsmahl, an welchem jetzt die Mysten theilnehmen als der *εὐωχία μακάρων*, von der wir auch in den Fröschen des Aristophanes hören, oder der *μέθη αἰώνιος*, ein Vorbild der seligen Freude, die alle einst nach dem Tode erwartet. (Aber welch himmelweiter Abstand, wenn wir damit unser ewiges Leben (*ζωὴ αἰώνιος*) vergleichen!) Freundliche Gegenden in einem neuen Lichte strahlend sind rings um sie ausgebreitet. Vor allem ist Orpheus, der vom Gott Dionysos-Orpheus als thrakischer Sänger abgelöste Held zugegen mit seinem zaubervollen Gesang, und von vielen Seiten ertönen liebliche Stimmen auf den Wiesen in heiligen Hymnen, in welche die Mysten als Chor der Götter mit begeisterter Freude den Jakchos rufend, einstimmten, während Chortänze mit herrlichen, unaussprechlichen Erscheinungen (*ἄρρητα φάσματα*) in diesen elysischen Gefilden abwechselten.

Ewige Freude. Und das Alles ist nicht ein leeres Schauspiel, eine blosse Augenweide für die Epopten, sondern galt als lebensvolle Wahrheit. Was sie selbst als Geweihte, als mit dem Gott oder der Göttin Vereinte nach dem Tode erwartet, das sehen sie hier mit ihren Augen leibhaftig dargestellt vor sich. Sie waren selbst als des Gottes neue Priester, früher Neugeborne (Neophyten), jetzt Neuvermählte diesen gleich geworden, und wurden darum auch von den älteren Epopten mit dem Hochzeitsgrusse angeredet: Gegrüsset mir, du Bräutigam, gegrüsst mir, neues Licht![1] als ob nun alle mit einander das Götterpaar vertretend zu einer mystischen, geistigen Vermählung gesellt wären. Darum nahmen sie von solcher Weihung nicht nur religiössittliche Erhebung, sondern auch freudige Zuversicht für den Tod, für ihren Unsterblichkeitsglauben mit hinweg, dass sie fortan,

1) *Χαῖρε, νύμφιε, χαῖρε, νέον φῶς* Firm. l. l. p. 38; vgl. Lobeck, Agl. 649.

wenn sie dessen würdig blieben, der seligen Freuden einer himmlischen Heimath gewiss waren. Wenn sie hier nur die bereits durch den Raub der Kore angedeutete, in der Unterwelt vollzogene Vermählung des Unterweltsgottes mit der Unterweltsgöttin gesehen und in gewisser Weise selbst erlebt, so wurden bei der Wiederkehr (ἄνοδος) dieses Götterpaares in die Oberwelt zur Frühlingszeit zwar diese Freuden mit der neuen Vermählungsfeier auf den Olymp, in die Versammlung der oberen Götter verlegt, aber die eigentliche Höhe der Feier blieb dies Schauen der Vermählung in der Unterwelt nach dem Tode als Unterpfand gleicher Seligkeit in und nach dem Tode. Und dieses Trugbild, dieser Traum war und blieb der traurige Trost des Heidenthums, bis Christus als das Licht der Welt erschien, das alle Finsterniss erleuchtet!

Belehrung. Hierzu kam nur noch, dass besonders bei der letzten Weihe, wohl während des seligen Schauens der Freuden, welche der Geweihten einst nach dem Tode warten sollten, jetzt für die Epopten zu der sinnlichen Erleuchtung noch eine geistige Erhebung, Belehrung, Weihe sich gesellte. Während bei den beiden ersten Graden, wo die Keryken und Daduchen ihre Hauptwirksamkeit entfalteten, das blosse Sehen und Zeigen mit den heiligen Opfern, Cäremonien, unter den begleitenden Gesängen und Hymnen die Hauptsache war, trat jetzt die Deutung der geheimnissvollen Symbole des Cultus, zum Theil im Anschluss an die Erklärung und Dichtung der Orphiker hinzu, so dass der Hierophant, freilich auch mehr in kurzen, geheimnissvollen Andeutungen kosmologischer Weisheit, die dem tieferen Forscher mehr ahnungsvoll und räthselhaft, als klar und belehrend sein mochten, eine mystische Deutung des Geschauten gab. Aber grade unter jenen wunderbaren Umgebungen und Eindrücken, die freilich an sich nur aus der göttlich personificirten Wiederbelebung des Naturlebens einen unsichern Schluss auf das Geistesleben gewährten, verfehlten auch sie nicht ihre bedeutungsvolle Wirkung und waren immerhin geeignet, alles, was in den einzelnen Symbolen und Vorgängen Anstössiges vorkommen mochte, durch die Aufdeckung der Zeichensprache in tieferer Auffassung auszugleichen und zu mildern. Sie glaubten in der tiefeindringenden Stimme des Hierophanten aus dem innersten Heiligthum die Gottesstimme selber zu vernehmen, welche ihnen die Räthsel des Lebens deutete und löste, in Poesie

und Prosa die heiligen Gebräuche, ihre Symbolik erklärend, auf ihre tiefere geistige, naturphilosophische, ethischreligiöse Bedeutung hinweisend, damit fortan die innere Weihe des Lebens dieser heiligen Weihe des höhsten Grades bis zum Tode und über den Tod hinaus entspräche. Mochte darum die symbolische Darstellung der Cultvorgänge und deren Deutung in ein mystisches Dunkel gehüllt (*ἀμυδρά*) erscheinen, mehr die Tiefen des Gemüths mit allerlei Ahnungen und Hoffnungen erregen als mit höherer Erkenntniss erfüllen, so ist von der Gefahr, am Sinnlichen sich genügen zu lassen, abgesehen, nicht zu zweifeln, dass die nahe Berührung, in welche die Geweihten durch die ganze Feier und Weihe mit einer höheren Welt traten, eine religiöse, geistige und sittliche Erhebung oft von nachwirkender Dauer erreicht wurde. Aristoteles sagt richtig, dass die Geweihten keine Belehrung empfangen, sondern in gewisse Gefühle und Gemüthsstimmungen versetzt werden sollten, wenn sie nämlich dazu geeignet gewesen wären.[1] Aber es bleibt dennoch wahr: mochten sie bei der grossen Menge Unwürdiger wirkungslos bleiben, mochten sie weniger durch das, was sie wirklich bieten und gewähren konnten, als was sie ahnen liessen und anregten, sich der Gemüther bemächtigen, so haben sie doch zu allen Zeiten im griechischen Volk dem Leben eine Richtung auf die unsichtbare, die höhere Welt gegeben und sind, wenn auch noch so unvollkommen, dem in allen Menschen vorhandenen Bedürfniss entgegengekommen, ihnen einen religiösen Trost, eine Anwartschaft auf ein ewiges Leben in Aussicht zu stellen, bis Christus selbst erschien und dies schwache Schattenbild der zukünftigen Güter zu hellem Sonnenlichte verklärte.

Zeugen für die Wirkung. Nur wenn wir dies festhalten, können wir es verstehen, wie sich die eleusinischen Weihen fort und fort trotz allem Wechsel der Zeiten nicht nur bei dem Volk, sondern ebenso bei den gebildetsten Männern des Alterthums im höchsten Ansehn erhielten, wie sie von allen als ein herrlicher Genuss des Gemüthes, als ein seliger Trost für alle Mühseligkeiten dieses Lebens gepriesen wurden. Es war fast zum Sprichwort geworden, dass es für den Menschen kein höheres Ziel, kein schöneres Glück auf Erden gebe,

1) Synes. or. p. 48: *ἀξιοῖ τοὺς τετελεσμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι γενομένους δηλονότι ἐπιτηδείους.*

als in die Eleusinischen Mysterien eingeweiht zu sein. Und so können wir aus dem Alterthum einen Chor gerade der edelsten Stimmen vernehmen, welche alle mit einander aus eigner Erfahrung die heilsame Wirkung dieser Weihen preisen. Schon der Homer. Hymnus auf die Demeter (480) preist den selig, der diese Weihen gesehen: „Wer nicht Antheil hat und wer Antheil hat, hat nicht ein gleiches Geschick nach dem Tode in der Unterwelt.“ Und dieser Glaube, so inhaltslos er uns erscheinen mag, erhielt sich in dem sonst freilich trostlosen Heidenthum mit seltener Ausdauer bis an sein Ende. Der fromme Sänger Pindar rühmt es: „Selig der Mann, welcher, nachdem er jene gesehen, unter die hohle Erde hinabgeht. Der weiss des Lebens Ausgang, aber er kennt auch den vom Zeus gegebenen Anfang.“ Und Sophokles: „O dreimal selig jene der Sterblichen, welche, nachdem sie diese Weihen gesehen, zum Hades kommen. Denn für diese allein ist dort Leben, für die andern ist dort Leid.“ Ja selbst Aristophanes, der es gewagt hat, in seinen Fröschen unter der Maske des Scherzes die Hülle von dem Götterdrama zu lüften, preist Attika glücklich, wo das Wunder der geheimen Weihen, wo das die Mysten empfangende Haus gezeigt wird. So ermahnt der Dichter Krinagoras seinen Freund, ja Athen zu besuchen, um die grosse nächtliche Feier der Demeter zu sehen; davon werde er im Leben ein sorgenloses, im Tode ein leichteres Herz haben. Auch der sittlich ernste Redner Isokrates rühmt die beiden Gaben der Demeter, wie sie die Menschen beglückt habe durch die Getraidesaat und durch die grössere Wohlthat der Weihen: „Wer an diesen theil hat, der hegt über sein Lebensende und über alle Ewigkeit freudigere Hoffnungen.“ Selbst Plato deutet an, er habe Priester und Priesterinnen gehört, die nach den Gründen der höheren Dinge fragten, dass die Seele durch den Tod hindurch wieder zum Leben zurückkehre. Wenn dagegen freilich der Kyniker Diogenes meinte, dass es lächerlich sei zu glauben, die Zöllner würden der blossen Weihe wegen, (und dieser Vorwurf des opus operatum war vielfach nicht unbegründet), mit den Göttern an den Freuden im Hades theilnehmen, dagegen Männer wie Agesilaos und Epameinondas im Sumpfe stecken,[1] so konnten die skeptischen Zweifel das Ansehn der Mysterien auch später nicht erschüttern. Die angesehensten Männer

1) ἐν βορβόρῳ κεῖσθαι b. Julian. or. 7, 238.

bei den Römern wie Sulla, Cicero, Antonius, Octavian, der Kaiser Hadrian und Marc Aurel liessen sich, wenn sie nach Athen kamen, weihen und waren von grosser Achtung für den Werth der Mysterien erfüllt. Besonders Cicero ist des Lobes voll: „Athen hat viel Herrliches hervorgebracht, aber doch nichts Besseres als jene Mysterien, durch welche wir von dem rohen, bäurischen Leben zur wahren Humanität mit Hülfe des Ackerbaues, von der Eichelfrucht zur Getraidespende gebildet und verfeinert sind, und wie sie Weihen (initia) hiessen, so sind wir durch sie in Wahrheit eingeweiht in die Principien des Lebens, ja wir haben einen Grund gewonnen, nicht nur mit Freude zu leben, sondern auch mit besserer Hoffnung zu sterben."

Das Ende der Eleusinien. So hatte denn mit gleichem Sinn und gleicher Achtung auch Apulejus bei seinem Aufenthalt in Athen sich in diese Mysterien einweihen lassen, von denen er in seiner Apologie mit vielem Eifer und grossem Pathos spricht. (c. 56). Und die Eleusinien bestanden fort bis zum Ende des Heidenthums. Natürlich liess vor Allem der Kaiser Julian sich weihen, um denselben neues Ansehn zu verleihen. Aber noch unter dem Kaiser Valentinian nahm auch der Präfect Prätextatus sie in seinen beredten Schutz und rief: „Das Gesetz des Kaisers, wodurch die Mysterien aufgehoben werden sollten, würde den Griechen ihr Leben nicht mehr lebenswerth (*ἀβίωτον*) machen, wenn sie gehindert werden sollten, die das Menschengeschlecht erhaltenden hochheiligen Mysterien ferner feierlich zu begehen."[1] Aber zuletzt kamen die Gothen unter König Alarich und zerstörten mit fanatisch erregter Wuth das stolze Heiligthum, dass heute nur ein Trümmerhaufen und die blossgelegte Grundfläche von seiner früheren Herrlichkeit zeugen.

2. Die Weihen der Isis, des Serapis und Osiris.

Doch Apulejus liess sich mit den eleusinischen Mysterien nicht begnügen. Er hatte einen wahren Heisshunger, alle Mysterien kennen zu lernen. Darum musste er sich nicht nur in alle griechischen Mysterien, sondern insbesondere auch zu Korinth in die Weihen der Isis, zu Rom dazu in die des Serapis und des Osiris aufnehmen lassen. Wir werden aber den besten Einblick in seine Stimmung und Ge-

1) Zosim. IV., 3.

sinnung, welche ihn dabei erfüllte, gewinnen, wenn wir uns das Wesentliche aus seinem eigenen Bericht, den er im XI. Buch seiner Metamorphosen darüber gegeben hat, vorführen.

Wiedergeburt des Lucius Apulejus. Noch befindet Apulejus sich nach der Erzählung seines Romans in seiner Eselsgestalt, in welcher er zu Korinth endlich seinem Herrn entflohen und nach der Hafenstadt Kenchreae geeilt ist. Hier versinkt er am Meeresufer in tiefen Schlaf. Doch nachdem er unsägliche Leiden ausgestanden, aus seinem Schlummer aufgeschreckt, sieht er die helle Mondgöttin am Himmel strahlen und von Sehnsucht nach ihr und seiner Befreiung erfüllt, stürzt er sich zur Reinigung ins Meer, taucht siebenmal mit seinem Kopf unter und betet wortreich, wie wir oben schon gesehen, zur Göttin mit frohem Herzen, wenn auch unter Thränen, die Himmelskönigin möge ihm helfen. So schlief er wieder ein. Doch siehe, mitten aus dem Meere taucht die Göttin auf und steht bald in aller Herrlichkeit, von Himmelslicht umflossen, vor ihm, ein Bild des lichtstrahlenden Himmels mit all ihrer auf Erden erzeugten Fruchtbarkeit, und spricht zu ihm: „Durch dein Gebet, Lucius, gerührt bin ich hier, die Erzeugerin der Welt, aller Elemente Beherrscherin, aller Geschlechter Mutter, die Götterkönigin, das eingestaltige Bild aller Götter und Göttinnen, dass ich sowohl die Himmelshöhen, als des Meeres Tiefen und die Reiche der Unterwelt nach meinem Willen regiere, von der ganzen Welt als einzige Gottheit in vielgestaltiger Erscheinung, Verehrung und Benennung angebetet, mit dem rechten Namen Königin Isis genannt. Hier bin ich, auf dein Gebet dir freundlich und gnädig gesinnt. Lass alles Klagen. Es leuchtet dir der Tag des Heils. So merke jetzt auf das, was ich dir gebiete. Der nächste Tag ist mir geweiht, wo jetzt, nachdem die Winterstürme zur Ruhe gekommen und das Meer wieder schiffbar geworden, meine Prister mir ein neues Schiff darbringen und die neue Schifffahrt einweihen. Dieser Feier darfst du nicht mit ungeweihten oder bekümmertem Herzen entgegengehen. Inmitten des heiligen Festzuges geht mein Priester mit einem Rosenkranz an der Sistrumklapper, dem nähere dich und suche, als ob du die Hand des Priesters küssen wolltest, seine Rosen zu erfassen, dass du durch deren Genuss deine Eselshaut ablegst und deine Gestalt wieder annimmst. Ich selber werde meinem Priester im Traum alles befehlen, was er thun soll, damit du durch

die Menge des Volks nicht behindert bist. Dein ganzes Leben steht fortan in meiner Hut. Du sollst glücklich und unter meinem Schutze ruhmvoll sein. Ja selbst wenn du an dem Ende deines Lebens in die Unterwelt hinabsteigst, sollst du mich auch in dem unteren Himmelsgewölbe mitten in der Finsterniss noch leuchten und im Stygischen Reich herrschen sehen und oft in den Elysischen Gefilden mich dir freundlich gesinnt anbeten. Wenn du also durch eifrigen Gehorsam (sedulis obsequiis) und religiöse Dienstleistungen (religiosis ministeriis) und beständiges Fasten (tenacibus castimoniis) dir meine Gunst verdienst (numen nostrum promerueris), kann ich allein selbst über die vom Geschick dir bestimmte Lebenszeit dein Leben noch verlängern.“ Damit verschwand die Gottheit. Ich erwachte und rief mir alles der Reihe nach ins Gedächtniss zurück. Und wie nun die Sonne sich erhob, schien mir alles im rosigen Lichte des Frühlings zu strahlen. Die Vögel erhoben ihre Stimme zum Preis der Göttin, und selbst die Bäume stimmten ein mit ihrem Rauschen im jugendfrischen Grün. Das Meer wiegte sich von den Stürmen ausruhend im sanften Wogenschlag und der Himmel erglänzte im reinsten Licht. Und siehe schon setzte der Festzug der Göttin sich — es war eben am 5. März — in Bewegung. Alles war im schönsten Schmuck und vielfacher Mummerei von Menschen und Thieren. Dann kam das besondere Geleit der Göttin. Schön geschmückte Frauen in Frühlingskränzen die ganze Feststrasse mit Blumen bestreuend; andere hielten der Göttin hellstrahlende Spiegel vor oder trugen Elfenbeinkämme, ihr Haar zu schmücken, oder benetzten die Gassen mit Salben und Balsam. Eine grosse Menge von Männern und Frauen trug Fackeln oder Lampen oder gaben mit Musik ihr das Geleite. Ein Chor von Jünglingen folgte in glänzend reichen Gewändern einen schönen Gesang anstimmend. Auch folgten Flötenbläser für den grossen Serapis, während andere die Bahn für den Festzug freimachten. Daran schlossen sich die Schaaren der Eingeweihten, Männer und Frauen jedes Standes und Alters, in reinen, weissen Linnenkleidern, diese das Haar verhüllt, jene völlig abgeschoren, wie leuchtende Abbilder der Sterne des Himmels auf Erden, indem alle die hellen Töne ihrer ehernen oder silbernen oder goldenen Sistrumklapper erschallen liessen. Die Priester trugen die weitherabwallende Leinenkleidung ihrer Götter. Der erste hielt eine hellleuchtende Lampe in Gestalt eines kleinen Kahnes. Der zweite trug mit

beiden Händen einen Hülfsaltar der hülfebringenden Göttin. Der dritte erhob eine Palme des Sieges mit feinen Goldblättern und einen Heroldsstab des Mercur zum Zeichen des Friedens. Der vierte zum Zeichen der göttlichen Gerechtigkeit eine linke Hand mit vorgestreckter Handfläche, dazu ein Goldgefäss in Gestalt einer Brust, aus welcher er Milch fliessen liess. Der fünfte eine mit goldnen Ruthen bedeckte Futterschwinge, und ein anderer einen Weinkrug. Und siehe da, die Götter selber kommen in dem Zug geschritten. Zuerst der Mittler zwischen Ober- und Unterwelt, halb schwarz, halb goldglänzend von Angesicht, mit einem Hundskopf Anubis, in der Linken seinen Mercurstab, mit der Rechten die grünende Palme schüttelnd. Unmittelbar hinter ihm das Abbild der alles erzeugenden Göttin eine Kuh von einem Opferdiener getragen. Ein andrer trug die ganz verhüllte Geheimlade (cista secretorum capax) mit den Mysterien. Ein anderer trug in seinem Schooss das Bild der höchsten Gottheit in unaussprechlicher Gestaltung, weder einem Thier noch einem Vogel noch einem Menschen gleichend, von glänzendem Golde.

Alsbald naht auch, wie mir verheissen, der Oberpriester mit dem Rosenkranze an seinem Sistrum. Aber ich stürzte nicht gleich vor, sobald ich ihn erblickte, um nicht die ruhige Festordnung zu stören, sondern schleiche mich nur ganz langsam heran. Denn es blieb der Priester durch sein Traumgesicht belehrt, stehen und hielt mir selbst den Kranz an meinen Mund. Da verschlang ich mit einem vor Freude zitternden Herzen den mir gereichten Rosenkranz. Und siehe, sogleich war auch die Eselsgestalt verschwunden. Ich ward wieder, was ich früher gewesen, ein Menschenbild. Da wunderten sich alle, die es sahen, über das, was vor ihren Augen geschah.

Strafe und Lohn. Die Geweihten beteten die sichtbare Macht der höchsten Gottheit an und priesen mit zum Himmel erhobenen Händen die wunderbare Wohlthat der Göttin. Ich stand in tiefem Staunen. Mein Herz konnte solche Freude nicht fassen, konnte keine Worte finden zu danken. Der Priester lässt mir ein linnenes Kleid geben und bricht dann in die Worte aus: „Wohl hast du viele Leiden und Beschwerden erduldet, aber du bist, mein Lucius, nun doch endlich zum Hafen der Ruhe, zum Altar der Barmherzigkeit gelangt. Nichts nützte dir also deine Abkunft, nichts deine angesehene Stellung und Würde selbst nirgends deine ausgezeichnete Bildung, sondern

weil du in deinem jugendlichen Hang und Leichtsinn zur knechtischen Wollust herabgesunken warst, hast du den unheilvollen Lohn für deine unglückliche Neugier davongetragen.[1] Aber so sehr dich das blinde Geschick (fortunae caecitas) in den schlimmsten Gefahren heimsuchte, unbeabsichtigt hat dich ihre Bosheit zu dieser religiösen Gesinnung geführt.[2] Mag jetzt das Geschick gehen und gegen andere wüthen. Gegen die, welche unsre Göttin in ihren Dienst genommen, hat das feindliche Schicksal keine Macht. Was haben die Räuber oder die wilden Thiere oder die Knechtschaft oder die vielen gefährlichen Wanderungen oder die tägliche Todesfurcht dem verruchten Geschick (fortunae nefariae) genützt? Du bist jetzt aufgenommen in den Schutz auch eines, doch nicht blinden, sondern vorsehenden Geschicks (videntis fortunae), das mit ihrem Lichtglanz auch die übrigen Götter erleuchtet. Darum nimm jetzt frohen Muthes theil an dem Festzug der beschützenden Göttin. Die Ungeweihten (irreligiosi) mögen es sehen und ihren Irrthum erkennen: Hier steht Lucius von all seinen früheren Leiden befreit und triumphiert voll Freude an der Weisheit der grossen Isis über sein Geschick (fortuna). Damit du aber um so sicherer und geschützter seist, so melde dich zum Eintritt in diese heilige Kriegsgenossenschaft (da nomen sanctae huic militiae), der du dich zu verpflichten auch früher gebeten wurdest. Stelle dich jetzt in den Gehorsam unserer Religion und nimm freiwillig das Joch ihres Dienstes auf dich. Denn sobald du erst angefangen hast, der Göttin zu dienen, wirst du noch mehr den Genuss deiner Freiheit empfinden.“ So ging ich denn mit im Gefolge des Heiligthums von allen erkannt und gepriesen. Denn alle erzählten sich von mir: „Dieser ist es, den heute die wunderbare Kraft der allmächtigen Göttin wieder zum Menschen gemacht. Glücklich fürwahr und dreimal selig, der durch sein bisheriges unschuldiges Leben einen so herrlichen Schutz vom Himmel verdient hat, dass er gewissermassen wiedergeboren (renatus quodammodo), sogleich zum heiligen Dienst verpflichtet wurde.“

1) Nec tibi natales ac ne dignitas quidem vel ipsa qua flores usquam doctrina profuit, sed lubrico virentis aetatulae ad serviles delapsus voluptates curiositatis improsperae sinistrum praemium reportasti. Met. XI, 15.

2) ad religiosam istam habitudinem improvida produxit malitia. Met. l. l.

Die Meeres- und Schiffsweihe. So gelangten wir unter festlichen Gesängen allmählich an das Ufer des Meeres. Hier wurden die h. Bilder in Ordnung aufgestellt, und dann weihte der Oberpriester das kunstreich gearbeitete und mit ägyptischen Gemälden verzierte Schiff, nachdem er es unter den feierlichsten Gebeten mit einer brennenden Fackel, mit einem Ei und Schwefel gereinigt hatte, der Göttin. Das Segel enthielt das Gebet eingewebt für die glückliche Schiffahrt des neuen Verkehrs. Damit steigt der Mast mit dem Segel in die Höhe, während das Hintertheil mit dem Bild einer kleinen Gans geschmückt, im schönsten Golde strahlte. Jetzt kamen alle, Geweihte und Ungeweihte, mit allerlei Gefässen voll Weihrauch und gossen die Mährte (intritum) mit Milch als Spendeopfer in die Fluth, bis das Schiff ganz mit Opfergaben erfüllt, vom Anker losgelöst mit günstigem Fahrwind ins Meer fuhr. Die Menge aber zog in demselben Festzug mit allen Geräthen wie vorher zum Tempel zurück.

Sobald wir zum Tempel kamen, stellte der Oberpriester mit den andern, welche die h. Götterbilder getragen und die längst eingeweiht waren, im innern Tempelraum der Göttin die Bilder wieder in Ordnung auf. Aber der Tempelschreiber (γραμματεύς) stand vor der Tempelpforte und entliess, nachdem er die Pastophoren um sich versammelt und von einer hohen Tribüne herab aus einem Buch die heiligen Gelübde und Gebetswünsche und zwar zuerst für den grossen römischen Kaiser, für den Senat, die Ritterschaft und das Volk, dann für die Schiffsmannschaft und für die Schiffe und für alles, was zum Reiche dieser Welt gehört, verkündet hatte, mit dem griechischen Wort und Gebrauch: Λαοῖς ἄφεσις, die Festversammlung. Das ganze Volk fiel ein mit seinem Ruf auf glücklichen Erfolg. Jetzt erst kehrten alle voll Freude mit Zweigen, Kräutern, Kränzen in den Händen nach Hause zurück, nachdem sie die Füsse der aus Silber gearbeiteten Göttin mit ihren Küssen bedeckt hatten.

Weihen und Dienst der Göttin. Aber mein Herz trieb mich, auch noch ferner in der Nähe der Göttin zu verweilen. Das Bild der Göttin vor Augen gedachte ich all meiner früheren Schicksale. Denn ich hatte mich in der Nähe für eine Weile eingemiethet, um mich in keiner Weise von dem Dienst der grossen Göttin und von dem Verkehr mit ihren Priestern zu trennen, weil ich einzig von dem

Verlangen erfüllt war, in die h. Mysterien der Isis eingeweiht zu werden. Aber der Oberpriester hielt mich auf: „Wie die Göttin selbst sowohl den Tag bestimmt, wo jeder geweiht werden soll, als auch den Priester, welcher dann die Weihen vollziehen soll, giebt sie auch die nöthigen Kosten selber an. Darum wagt es von den Priestern keiner, sich ihrem Gebot zu widersetzen. Denn die Göttin hält ebenso die Pforten der Hölle wie den Schatz des Heils in ihrer Hand. Die Weihe selbst ist wie der Eingang zum Tod und zum Leben, da die Göttin die an die Grenze des Lebens Gestellten durch die Weihe wieder ins Leben rufen und wie Neugeborne zum neuen Leben zurückführen kann. Längst schon zur h. Weihe bestimmt, sollst du jetzt nur des göttlichen Befehles warten und indess aller unheiligen Speisen dich enthalten, um desto besser zu den geheimen Weihen der reinsten Religion zu gelangen.“ So wartete ich denn im eifrigen Dienst der Göttin in tiefem Schweigen und Gehorsam. Endlich kam in der Nacht durch ein Traumgesicht unter Angabe der Kosten und des durch die Constellation der Gestirne mir verbundenen Priesters Mithras selbst der bestimmte Befehl der Göttin, dass mein sehnlichster Wunsch sich erfüllen sollte. Ich eilte zum Priester. Der kam mir auch selbst schon Glück wünschend entgegen: „Der lang ersehnte Tag ist da, wo du durch meine Hand in die h. Weihen der vielbenamten Göttin aufgenommen werden sollst. Jetzt gilts nicht mehr zu zaudern.“ Er führte mich zur Pforte des hohen Heiligthums, opferte für die Oeffnung, holte aus dem verdeckten h. Raum einige mit unerkennbarer Hieroglyphenschrift bezeichnete Bücher und las mir daraus vor, was zur Vorbereitung der h. Weihe nöthig war. Ich kaufte alles ein. Dann führte er mich von einer Schaar Geweihter begleitet, zum nächsten Bade, wusch mich unter Gebet rein, führte mich zum Tempel zurück und stellte mich, nachdem so zwei Theile des Tages vergangen, zu den Füssen der Göttin und gebot mir, 10 Tage lang zu fasten und keinen Wein zu trinken. Nachdem ich diese Zeit alles aufs sorgsamste beobachtet, war endlich der Tag der Weihe da. Der Abend brach herein. Da strömten von allen Seiten nach alter feierlicher Sitte Schaaren von Menschen herbei, um mich mit ihren Geschenken zu ehren. Zuletzt wurden alle Ungeweihten ausgeschieden, und der Priester führte im einfachen Leinengewand mich an der Hand zum innersten Heiligthum des Tempels.

Wohl wirst du fragen, was hier fortan gesagt und auch gethan wurde. Ich würde es sagen, wenn ichs sagen dürfte, und du würdest es hören, wenn du es hören dürftest. Aber mit gleicher Schuld würde sich meine Zunge und dein Ohr beflecken ob solcher sträflichen Neugier (temerariae curiositatis). Doch ich will dich nicht lange in ängstlicher Spannung halten, weil dich vielleicht religiöses Verlangen erfüllt. Darum höre und glaube die Wahrheit: „Ich kam in die unmittebare Nähe des Todes, betrat die Schwelle der Proserpina, fuhr durch alle Elemente und kehrte dann zurück. Um Mitternacht sah ich die Sonne im helllichten Glanze strahlen. Ich war in unmittelbarer Nähe der unteren und der oberen Götter und betete sie aus nächster Nähe an.“ Damit habe ich dir berichtet, was du doch nicht verstehen musst, so sehr du es gehört hast. Nur was ohne Entweihung den Ungeweihten verkündet werden darf, das werde ich berichten.

Endlich brach der Morgen an und nach vollbrachter Weihung kam ich mit 12 Gewändern bekleidet hervor. Inmitten des Tempels vor dem Bilde der Göttin musste ich in einem mit Blumen gestickten Byssusgewande auf eine dort errichtete Tribüne treten. Von den Schultern hing hinten bis an die Fersen ein kostbarer Mantel, die Stola Olympiaca, herab, die überall mit bunten Thierbildern bezeichnet war. In der Rechten trug ich eine brennende Fackel, auf dem Haupt einen schönen Kranz, aus dem glänzende Palmenblätter wie Strahlen hervorleuchteten. Nachdem ich somit wie der Sonnengott selbst geschmückt und als Götterbild aufgestellt war, wurden plötzlich die Vorhänge zurückgezogen, und das Volk kam herbei zu meinem Anblick. Dann feierte ich den Geburtstag meiner Weihen durch ein süsses Mahl und Gelage in festlichster Weise. Auch der dritte Tag wurde ebenso mit einem feierlichen Frühstück und dem hergebrachten Schluss der Weihe festlich begangen. Wenige Tage verweilte ich noch mit unaussprechlicher Freude bei dem Bilde der Göttin wegen der wunderbaren Wohlthat, die ich von ihr empfangen, bis ich dann, nachdem ich ihr von Herzen gedankt, mich zur Rückkehr nach Hause rüstete. Zuletzt warf ich mich ihr noch einmal zu Füssen und betete demuthsvoll mit von Schluchzen vielfach unterbrochener Stimme: „Du heilige Segenspenderin des Menschengeschlechts, die du immer die Sterblichen hegst und pflegst, beweisest eine süsse Mutterliebe den Unglücklichen in ihrem Elend. Kein Tag, keine Nacht vergeht ohne

deine Wohlthaten. Zu Wasser und zu Lande beschützest du die Menschen und reichst ihnen, nachdem du die Stürme des Lebens verscheucht, deine helfende Hand, mit der du auch des Geschickes unentwirrbare Verwickelungen schlichtest und den schädlichen Sternenläuften eine Schranke setzest. Dich verehren die oberen und die unteren Götter, du lenkst den Kreislauf der Erde, erleuchtest die Sonne, regierst die Welt und bewohnst den Tartaros. Dir gehorchen die Gestirne, die Zeiten, die Elemente und alle Götter; alles wächst und grünt und spriesst auf deinen Wink. Alle Vögel, alles Wild auf den Bergen, alles Gewürm auf Erden und alle Thiere im Meere fürchten sich vor deiner Majestät. Aber ich fühle mich zu schwach, dich zu loben, zu arm, dir Opfer darzubringen; und hätte ich tausend Zungen, ich wäre nicht im Stande auszudrücken, was ich von deiner Majestät empfinde. Darum werde ich — das allein vermag der Geweihte in seiner Armuth — immer dein göttliches Bild in meinem Herzen bergen und vor Augen haben.“ Nach diesem Gebet umarmte ich den Priester Mithras, meinen geistlichen Vater, und bat ihn unter vielen Küssen um Entschuldigung, dass ich ihm seine vielen Wohlthaten nicht würdig vergelten könnte. Endlich riss ich mich los, um in mein Vaterland zurückzukehren.

Die Serapisweihe. Allein erst fuhr ich auf Antrieb der mächtigen Göttin nach Rom, landete bald nach glücklicher Fahrt im Hafen des Augustus (Ostia) und eilte weiter auf einem Wagen zur Stadt. Am Abend vor dem 13. December traf ich in der hochheiligen Stadt ein. Hier war es gleich mein eifrigstes Bemühen, täglich die grosse Königin Isis, welche von der Lage ihres Tempels Campensis hiess, anzuflehn. Das Jahr ging zu Ende. Da mahnte mich der göttliche Befehl von Neuem an die h. Weihen, obgleich ich meinte, längst schon völlig eingeweiht zu sein.[1] Aber bald erfuhr ich, „ich hätte bisher ja nur die Weihe der Göttin, aber nicht des grossen unbesiegbaren Gottes Osiris erhalten. Denn wenn auch die Gottheit ihrem Wesen nach eins sei, die Weihe sei doch sehr verschieden; darum trage der grosse Gott auch Verlangen nach meinem Dienst.“ In der nächsten Nacht erschien mir darum im Traum ein Priester, der mit h. Linnen bekleidet war, mit Thyrsosstäben, Epheublättern und andern

1) plenissime iamdudum videbar initiatus Met. XI, 26.

Geheimnissen in der Hand. Das brachte er alles zu mir, setzte sich bei mir nieder und lud mich ein zu dem Festmahl des grossen Gottes. So ging ich denn am folgenden Morgen ohne weiteres Zaudern zum Tempel, und bald erkannte ich an einem untrüglichen Zeichen unter den Pastophoren den (wohl auch allegorischen) Asinius Marcellus als den, welchen ich im Traum gesehen und welcher auch seinerseits in der Nacht, als er dem Gott die Kränze aufsetzte, von diesem die Weisung erhalten hatte, mich, den jetzt sehr armen Madaurenser, zu weihen. Wohl ward ich nun zur Weihe geladen, allein es fehlte mir an Geld, die Kosten zu bestreiten, weil all mein väterliches Vermögen durch meine Reisen aufgezehrt war. Auch überstieg der in Rom erforderliche Aufwand bei weitem die früheren Kosten in der Provinz. So stand ich zwischen Thür und Angel (inter sacrum et saxum) eingeengt. Endlich brachte ich für mein Kleid, das ich mir vom Leibe nahm, eine kleine Summe zusammen. Ich beobachtete jetzt zuerst wieder ein 10tägiges Fasten in der Enthaltung von aller animalischen Speise und liess mich dann zuerst in die Orgien des verwandten Serapis, (der sich vielfach mit dem griechischen Aeskulap berührte), einweihen. Dabei wurde in mir die Hoffnung erregt, der Erfolg (Eventus) würde mir bei meinem Versuch, mit Hülfe der römischen Sprache mir auf dem Forum meinen Unterhalt zu erwerben, zur Seite stehen.

Die Osirisweihe. Doch nach kurzer Zeit wurde ich mit wunderbarer Mahnung von dem Gott gedrängt, nun auch die dritte Weihe anzunehmen, und war voll Begierde zu erfahren, was denn nach der jetzt schon wiederholten Belehrung (traditio) noch übrig geblieben sein könnte. Aber das göttliche Traumbild beruhigte alle in mir schon erregten heftigen Zweifel und Bedenken: „Fürchte nicht, dass in der zahlreichen Aufeinanderfolge der Religionsverrichtung bisher durch die etwa ungenügende Belehrung der beiden ersten Priester etwas ausgelassen sei. Freue dich vielmehr und sei dreimal selig, dass dir dreimal zu Theil werden soll, was oft einem andern kaum einmal vergönnt wird. Auch ist dir diese Lehre der Weihen (sacrorum traditio) dringend nöthig, wenn du bedenkst, dass die h. Ausrüstung (exuviae, nämlich Priesterkleidung d. i. παστοί, χιτῶνες κατάπαστοι, ποικίλοι καὶ ἄνθινοι) der Göttin, die du in der Provinz angenommen, in ihrem Heiligthume dort zurückgeblieben ist (freilich für die dreifache Weihe eine selbst für Apulejus bei all seinem Synkretismus zu seichte

und gesuchte Motivierung) so dass du zu Rom an den Festtagen darin weder beten, noch wenn es sonst geboten wird, darin erscheinen kannst. Darum freue dich nach dem Gebot der grossen Götter der neuen Weihen.“ Ich theilte meinem Priester mit, was ich gehört hatte, bereitete mich durch neue Fasten mit freiwilliger Enthaltsamkeit (spontali sobrietate) noch über die 10 Tage vor zur h. Weihe und brachte im frommen Eifer an Kosten mehr zusammen, als vorgeschrieben war. Auch hatte ich meine Mühe und meine Kosten nicht zu bereuen; denn es sollte für mich der Lohn, wie mir verheissen wurde, in dem Erfolg meiner Thätigkeit auf dem Forum nicht ausbleiben. Endlich erschien mir nämlich wenige Tage später der alle grossen Götter an Grösse, Macht und Herrschaft übertreffende Gott Osiris in persönlicher Gegenwart im Traum und gebot mir, jetzt nicht länger zu zaudern und auf dem Forum fortan ruhmvoll in lateinischer Sprache meine Vertheidigungsreden zu halten ohne Furcht vor den ausgestreuten Verleumdungen meiner Neider, die mir nur mein eifriges Studium erweckt hatte. Und in der That sollte mir bald der Erfolg darin zur Seite stehn. Auch wurde ich, damit ich nicht unter der übrigen Schaar des Volks an seinem Feste dem Gott zu dienen hätte, in das Collegium der Pastophoren, ja unter die Quinquennales der Decurionen aufgenommen und habe bisher immer mit geschorenem Kopf die Verrichtungen dieses ältesten, bereits zu Sullas Zeit gegründeten Collegiums, ohne dass ich irgend meine Tonsur verhehlt oder verhüllt hätte, erfüllt.

Gleicher Sinn der h. Weihen. Wir sehen, die ägyptischen Weihen der Isis und des Osiris sind trotz der vielfach verschiedenen Einkleidung und Form, welche durch den Einfluss des verschiedenartigen Naturlebens und der eigenthümlichen geschichtlichen Entwickelung bedingt war, in ihrem wesentlichen Gehalt von den griechischen Weihen der Demeter und des Dionysos nicht verschieden und konnten für den mysteriensüchtigen Apulejus wie für das damalige Heidenthum überhaupt zur gegenseitigen Bestätigung und Ergänzung dienen. Hier wie dort wurde in der Herbstfeier das Absterben des Naturlebens mit dem Abscheiden des Sonnenlichtes in dem Tod und Vergehen der ägyptischen Erd- und Lichtgottheit Isis und Osiris wie der gleichen griechischen Gottheit Demeter und Dionysos gefeiert, die aber beide den Winter über dem Tode verfallen, als Todtengottheit in der Unterwelt

oder im Todtenreich vermählt werden, bis sie zur Frühlingszeit aus dem Tode zum neuen Leben erwachen und nun am Himmel, im Meere und auf Erden alles neue Leben, alle neue Schifffahrt, alle neue Fruchtbarkeit zurückführen, selbst aus Todtengöttern zu neuen Lichtgöttern verjüngt und erstanden. Aehnlich wie in Eleusis wurde aber auch in Aegypten dies bereits im Herbst, im Tode neu ersehnte Frühlingsleben mit der Saat vorweggenommen, in Hoffnung angeschaut mitten im Tode, und wie dort der Jakchos wiedergefunden und als lebend im Tode begrüsst, beim Todtenmahl zugleich sich im Tode mit der Persephone im Todtenreich neu vermählend gedacht wurde, so wurde zuerst zwar auch der verstorbene Osiris oder der entschwundene Sohn Horus von der Isis gesucht und beklagt im bittersten Schmerz. Aber plötzlich hiess es dann auch hier bei den Geweihten: „Wir haben ihn gefunden. Wir freuen uns mit der Göttin Isis, die den Gesuchten mit Hülfe des die Göttin als Spürhund begleitenden Anubis gefunden hat.“ Und wie hier so dort schauten und erfassten die Geweihten mitten im Tode das neue Leben und mitten im neuen Leben ihr eigenes den Tod überdauerndes Leben als die sichtbare Gewähr ihrer Unsterblichkeit. In diesem Sinn konnte die eine Allgottheit selbst des sonst alles beherrschenden Fatums Herrin sein, konnte die ihr verbundenen Geweihten beschützen selbst über das eigene Todesverhängniss hinaus. In diesem Sinn konnte denn auch das durch den Christenglauben neu erwachte Verlangen nach der einen persönlichen Gottheit mit Hülfe des Synkretismus eine scheinbare Befriedigung suchen, obgleich die pantheistische Naturgottheit selbst den Geweihten nur immer wieder die Hinfälligkeit wie alles irdischen, so alles menschlichen und göttlichen Lebens in beständigem Wechsel zwischen Licht und Finsterniss, Leben und Tod, Freude und Leid alljährlich zum neuen Bewusstsein brachte.

Haben wir hiermit aber eine klare Anschauung und Uebersicht über den äusseren und inneren Entwicklungsgang, über die philosophische und religiöse Geistesrichtung des Apulejus und auch seiner Zeit gewonnen, so sind wir dadurch in den Stand gesetzt, nun mit grösserer Sicherheit zu erkennen, in welchem Verhältniss der Verfasser zu dem in seinem Goldenen Esel von ihm überlieferten Psychemärchen stand.

6. Der Goldene Esel des Apulejus.

Verhältniss zu den griechischen Quellen. Wir haben bereits gesehen, wie den Apulejus eine doppelte, eine formale und reale Tendenz zu seiner schriftstellerischen Thätigkeit trieb. Er wollte sich zunächst im mannigfaltigen lateinischen Ausdruck der ihm zuerst noch fremden, ungeläufigen Sprache üben, aber dabei auch nicht ohne eitle Selbstgefälligkeit fast wie übersprudelnd in rhetorischem Flitterwerk und geschmackloser Uebertreibung seine vielseitige Formgewandtheit beweisen. Auf der andern Seite wollte er auf den verschiedenartigsten Gebieten des menschlichen Wissens mit ebenso grosser Geistesgewandtheit seine Mitbürger, zunächst in Karthago und in Afrika, wie seine Zeitgenossen mit allen möglichen Bildungsstoffen der Griechen bekannt machen und insbesondere als philosophischer Adept dadurch eine religiöswissenschaftliche Weltanschauung verbreiten, welche dem siegreich sich ausbreitenden Christenglauben die Spitze böte. Wenn wir nun, soweit uns dies vergönnt ist, sein Verhältniss dabei zu seinen griechischen Quellen vergleichen, so können wir nur wiederholen, dass seine geistige Selbständigkeit und wissenschaftliche Productivität im Ganzen nur gering angeschlagen werden kann. Wie wir aus seinem nach dem Ps. Aristoteles *περὶ κόσμου* geschriebenen Buch de mundo ersehen, haben wir es hier nur mit einer freien Uebersetzung ohne wesentliche Zusätze zu thun. Aehnlich wird es in seinem für uns verlorenen Buch de Phaedone im Verhältniss zu Plato gewesen sein. Etwas freier ist seine Bearbeitung des Platonischen Timäus und der ethischen Lehren des Plato in seinen beiden Büchern de dogmate Platonico, während er in seinem Buch über den Gott des Socrates sich, vorgeblich in einer extemporalen Discursion, etwas selbständiger in der Form, aber auch hier ohne besonders originale Gedanken ergeht. Hiernach fragt es sich, wie wir uns sein Verhältniss zu seinen griechischen Quellen zuerst in den Metamorphosen

und dann in dem für uns vor Allem wichtigen Psychemärchen zu denken haben. Dass er für seinen Goldenen Esel eine griechische Quelle (Graecanica fabula) benutzte, ist nach dem Inhalt des Romans und nach seinem eigenen Zeugniss unzweifelhaft. Er huldigte darin nach Inhalt und Form dem falschen, ästhetisch und sittlich verkommenen Geschmack seiner Zeit und spricht es mit eitlem Selbstvertrauen wiederholt aus, dass er durch die Aneinanderreihung verschiedener Erzählungen, in der Art der freilich übelberufenen Milesischen Märchen, theils den Leser angenehm unterhalten, theils selbst von seiner Geschichtenerzählung grossen Ruhm gewinnen werde. (Met. I, 1 u. II, 12). Wir dürften nun kaum irren, wenn wir annehmen, dass er den Stoff für seinen Roman nicht aus der ebenso abgeleiteten Quelle des Lukian (*Λούκιος ἢ Ὄνος*), sondern aus dem grösseren Werk des Lucius von Paträ, ebenso Metamorphosen betitelt, und zwar aus den beiden ersten Büchern desselben entlehnt hat, das Photius zu seiner Zeit noch näher kannte und bezeichnete. Aber grade auf diesem Gebiet, wo nicht sowohl der nüchterne Verstand, sondern die lebhafte Phantasie ihre Gebilde entwirft, war er sich in seiner Art einer gewissen Meisterschaft bewusst. Darum hält er freilich auch hier ohne besondere Erfindungsgabe an dem eigentlichen Umriss der Erzählung fest, aber entfaltet in der Darstellung und Schilderung nicht nur, sondern auch in der Einflechtung immer neuer Geschichten, die er ebenso entlehnt hat und zu denen auch unser Märchen gehört, eine nicht nur redactionelle, sondern auch frei referierende Gewandtheit und Selbständigkeit. Das ist das eine. Aber viel wichtiger ist das andere, welches, wenn der Gedanke besser, durchgreifender durchgeführt wäre, diesen Roman bei allem sonstigen Makel nicht nur als Zeit- und Sittenspiegel wichtig machen, sondern auch als tief und treffend angelegten Tendenzroman charakterisiren würde. Das Eigenthümliche dabei ist, dass der Mangel an der richtigen Durchführung des an sich treffenden Gedankens eben in dem entsprechenden Mangel der vom Apulejus erfassten Theodicee begründet ist, so dass nun andrerseits der Roman selbst auch als Spiegelbild der freilich wenig tröstlichen heidnisch-philosophischen Theodicee erscheinen darf. Sehen wir uns darum erst die Skizze der Erzählung an.

D e r G o l d e n e E s e l. Lucius, in dessen Person und Rolle sich Apulejus selber kleidet, reist von Korinth in Geschäften nach Thessa-

lien und kommt nach Hypata, wo er ein Schreiben an den dort wohnenden angesehenen, aber sehr geizigen Milo von dessen korinthischem Gastfreund Demeas abzugeben hat. Er findet gastliche Aufnahme in dem ärmlich eingerichteten Hause, wo ausser dem Milo nur dessen Frau Pamphile und eine Magd Fotis wohnt. Dafür ist er jetzt in dem Zauberland, wo ihm alles wie verzaubert erscheint, weil er selbst mit sehnlicher Neugierde (curiositas) erfüllt ist, in solche Zauberwelt näher eingeweiht zu werden. Aber nachdem er auf dem Markt ein drolliges Abenteuer beim Fischhandel bestanden, trifft er, als er mit seiner Sehnsucht erfüllt, sich die Stadt ansieht und unversehens auf den Lustmarkt (forum cupidinis II, 2) kommt, in stattlicher Erscheinung und Begleitung seine Tante Byrrhäna, welche ihn dringend einladet, lieber bei ihr zu wohnen, wie sie ihn denn auch zunächst wenigstens in ihr Haus führt. Sie habe ihn von Kind auf zusammen mit der Mutter, ihrer Schwester, Salvia, erzogen; beide Schwestern stammten vom Plutarch ab und seien auch mit dessen Neffen, dem Philosophen Sextus, verwandt; nur dass Salvia mit ihrem Theseus vornehmer vermählt nach Athen gezogen sei, sie hier in Hypata wohne. Und wie herrlich ist nun im vollen Glanz des Glücks (spendor fortunae) die ganze Ausstattung ihres Hauses, wo vor Allem das prächtige Bild der Diana als Jägerin im schönsten parischen Marmor wie lebend in wunderbarer Majestät den Eintretenden entgegentritt (II., 4)! Bei dieser Diana beschwört ihn denn Byrrhäna voll inniger Liebe und Sorge für ihn, sich vor den bösen Künsten und argen Verstrickungen der Gemahlin seines Wirthes, der Pamphile, zu hüten. „Das ist eine Zauberin ersten Ranges und Meisterin aller Grabgesänge, welche dadurch, dass sie kleine Reiser oder Steinchen oder solches Flitterwerk anhaucht, das Himmelslicht in tiefste Finsterniss und ins alte Chaos zu verwandeln versteht. Und hat sie einen schönen Jüngling erblickt, versucht sie ihn sogleich zu verstricken. Doch bald verwandelt sie dieselben in Steine oder Thiere und tödtet sie auch wohl ganz. Darum hüte dich vor ihr. Deine Jugend und Schönheit wird sie bald entflammen.“ So flehte voll Angst Byrrhäna. Aber kaum hatte Lucius bei seiner Neugier von deren Zauberkunst gehört, da war an keine Vorsicht mehr zu denken. Er stürzte sich voll Eifer kopfüber in den Schlund seines Verderbens. Schnell reisst er sich wie ganz von Sinnen von Byrrhäna als von einer Fessel los und eilt in seine Herberge.

Dennoch beschliesst er unterwegs, sich von der Pamphile fern zu halten und sich lieber der verführerischen Fotis hinzugeben. Byrrhäna kann ihn nicht mehr retten, obwohl er bei dem höchst drollig erzählten Narrenfest schon einen Vorschmack von dem verrätherischen Zauberspiel erhält. Denn zu seiner Neugier nach dem Zauberreich ist auch das innere Motiv seiner Metamorphose, seine Versunkenheit in die verderblichste Sinnenlust, hinzugekommen. Da nun Fotis ihn, freilich heimlich, durch eine Thürspalte ihres geheimen Zimmers die Zauberkünste ihrer Herrin um Mitternacht sehen lässt, wie dieselbe sich mit einer Zaubersalbe bestreicht, dann leise bei der Lampe ihre Zauberformeln sagt, bis sie zuletzt in eine Nachteule verwandelt, aus dem Fenster zu ihrem Geliebten fliegt, da bittet er die Fotis, ihn auch zu bestreichen, dass er in einer Vogelgestalt als beflügelter Cupido seiner Venus zur Seite stehe. Sie ist dazu bereit. Denn sie hat von ihrer Meisterin gelernt, wie leicht die Verwandlung aufgehoben werden kann: ein wenig Dill mit Lorbeerblättern vermischt, wird in Quellwasser zum Trank und Bad bereitet, das ist alles. So dringen sie ins Zimmer ein, wo Fotis aus dem Kästchen eine Büchse nimmt. Aber ach, sie hat sich vergriffen. Nachdem sie ihn gesalbt, wird er statt in einen Vogel in einen Esel verwandelt, dem Thier in Allem gleich, nur dass er seinen menschlichen Verstand behält. Der einzige Trost in seinem Unglück ist die Mittheilung der Fotis, er brauche nur Rosen zu verzehren, so werde er sogleich in seine menschliche Gestalt zurückversetzt. Fast hätte er die Fotis für ihr Versehen mit seinen schweren Hufen zertreten, aber sie soll ihm ja zu den rettenden Rosen verhelfen. Und doch, diese Rettung ist noch in die weiteste Ferne gerückt. Jetzt folgt die ganze Reihe von den verschiedenartigsten Erlebnissen, Leiden, Bedrängnissen, Misshandlungen und Gefahren, die er durch eine Verkettung von Umständen und Hindernissen in viel verzweifelten Lagen als Esel zu erleiden hat und welche von mancherlei Episoden, wie auch unserm Märchen unterbrochen und belebt, den Inhalt der Metamorphosen vom III. bis zum XI. Buche bilden. Endlich, endlich nach unsäglichem Leid gelangt er nach Korinth zurück, entflieht seinem letzten Herrn und kommt zum Hafen von Korinth ans Meer, wo er todmüde am Abend auf dem Ufersand einschläft. Aber wie beim Anbruch der Nacht der Mond mit seinem vollen Glanz am Himmel leuchtet, wacht er plötzlich auf und denkt in der stillen Einsamkeit

daran, dass die hohe leuchtende Göttin in ihrer himmlischen Herrlichkeit mit ihrer Vorsehung auch die menschlichen Geschicke leite, dass alle lebenden und leblosen Wesen durch ihre Kraft bestehen, ja dass alles im Himmel, im Meere und auf Erden nach ihrem Willen bald wachse bald vergehe, und beschliesst, wie wir schon gesehen, aber doch in diesem Zusammenhange noch einmal hervorheben müssen, nachdem das blinde Geschick (fatum) sich bereits in all seinen Leiden erschöpft habe und jetzt, wenn auch spät, die Hoffnung auf seine Errettung ihm nahelege, dieselbe Erscheinung der ihm nun gegenwärtigen Göttin um ihre Hülfe anzuflehn (XI, 1). So steht er auf, stürzt sich erst zur Reinigung ins Meer, und nachdem er siebenmal, in der vom Pythagoras geweihten Zahl, mit seinem Kopfe untergetaucht, betete er frisch und froh zur allmächtigen Göttin mit thränenbenetztem Antlitz, jetzt seinen schweren, langen Leiden ein Ende zu machen und ihn sich selbst zurückzugeben, wenn aber eine von ihm unversöhnlich verletzte Gottesmacht ihn verfolge, ihn lieber sterben zu lassen. Die Göttin — es ist Isis selber, die alleine Gottheit, — liess sich nach seiner Erzählung in all ihrem Himmelsglanz zu ihm herab und verkündigt ihm ihre Gnade: „Durch meine Vorsehung leuchtet dir jetzt der Tag des Heils.“ Sie wird helfen, dass er von ihrem Priester die rettenden Rosen erlange, aber nur wenn er ihrem eifrigen, gehorsamen Dienst in ihren Weihen sich ergebe. Und so verkündigt ihm denn der Isispriester (Met. XI., 15): „Endlich bist du, Lucius, nachdem du viel verschiedene Beschwerden erlitten, von grossen Stürmen des Geschicks (fortunae tempestatibus) auf dem wilden Meer umhergetrieben bist, zum Hafen der Ruhe und an den Altar des Erbarmens gelangt. Nicht hat dir deine Geburt, selbst nicht deine Würde oder deine anerkannte Bildung etwas genützt, sondern weil du auf dem schlüpfrigen Wege durch die Versuchung deiner unerfahrenen Jugend in den Dienst der Sinnlichkeit herabgesunken bist, hast du den traurigen Lohn für deine ebenso unzeitige als ungebührliche Neugier erhalten. Aber immerhin hat dich jetzt das blinde Geschick, so sehr es dich mit den schlimmsten Gefahren heimsuchte, mit all seiner Bosheit unerwartet zu dieser religiösen Sinnesrichtung geführt. Mag es darum weiter wüthen und sich andere zum Gegenstand seiner Verfolgung suchen. Denn gegen die, deren Leben unsre hohe Göttin in ihren Dienst genommen, hat das böse Geschick (casus infestus) keine Gewalt. Was haben all die Räuber, all die

wilden Thiere, aller Knechtesdienst, was all die vielen immer neuen Umherzüge auf den gefährlichsten Wegen, was die tägliche Todesfurcht dem schrecklichen Geschick genützt? Jetzt bist du in den Schutz freilich auch eines Geschicks, aber eines nicht blinden, sondern sehenden aufgenommen, welches mit dem Glanz seines hellen Lichtes auch die übrigen Götter erleuchtet. Darum fasse Muth und begleite mit Siegesgewissheit den Festzug der errettenden Göttin. Die Uneingeweihten mögen es sehen, ja mögen es sehen und ihren Irrthum erkennen". Da ist Lucius von all seinen früheren Mühsalen errettet, erfreut sich der Vorsehung der grossen Göttin Isis und triumphirt über sein (blindes) Geschick. „Aber damit du sicherer und fester seist, so stelle dich in diesen heiligen Dienst der Göttin, zu welchem du dich zu verpflichten auch unlängst schon aufgefordert wurdest, und nimm jetzt in willigem Gehorsam auf dich das Joch unseres heiligen Gottesdienstes. Denn sobald du erst angefangen hast der Göttin zu dienen, wirst du um so mehr den Genuss deiner Freiheit empfinden." Was weiter folgt, ist oben bereits ausgeführt und ist hier nicht von weiterem Belang.

Mystischer Hintergrund des Romans. Aus dieser Zusammenstellung ersehen wir nun, dass dem Apulejus nicht, wie dem Lucius von Paträ und noch dem Lukian, für seine Erzählung die wüste Aneinanderreihung des Stoffes genügte, sondern dass seinem Roman eine tiefere Idee zu Grunde lag, die ihm allein eigen ist. Wir wollen freilich nur mit einem Wort berühren, was schwerlich alle drei Verfasser geahnt haben, dass auch die blosse Fabel selbst nicht als eine willkürliche Erfindung anzusehen ist, sondern, wie die meisten auch vom Antoninus Liberalis u. a. erzählten Transformationen und ähnlichen Metamorphosen aus dem Alterthum, auf einem mythologischen Untergrund beruht, der wenn auch nur entfernt, sich doch in gewisser Art mit dem vom Apulejus sinnreich eingewebten Grundgedanken berührt. Denn so sehr der ursprüngliche Mythus zum Märchen herabgesunken und das Märchen dann romanhaft bearbeitet ist, wir dürfen annehmen, dass ursprünglich der Gott selbst als Dionysos nach seiner chthonischen Natur während der Winterzeit sich wie in andere Thiergestalten in eine Eselsgestalt gekleidet hat, da grade der Esel zur Bestellung ländlicher Arbeit geeignet, zugleich bei seiner Lüsternheit und Zeugungskraft der winterlich buhlenden Natur des Gottes entsprach, bis er dann bei wieder-

kehrendem Frühling, wenn die Rosen blühen, zu seiner göttlichen Natur in die Oberwelt zurückkehrt. Es darf uns dies durchaus nicht unglaublich erscheinen. Denn ehe dies Thier später in Misscredit sank, war es nicht nur bei den Barbaren sondern einst auch bei den Griechen eng mit dem erst später in den Apollo und Dionysos nach seiner Licht- und Erdnatur sich scheidenden Zeus verbunden, so dass er ebenso dem Apollo wie dem Dionysos in ihrer winterlichen Erscheinung angehören kann. Wenn Apollo zur Winterzeit bei den Hyperboreern weilt, lacht er über dessen gewaltige Zeugekraft (Pind. Pyth. X., 36) und erfreut sich, wohl vor seiner Wiederkehr, wenn er den goldnen Sommer und die Rosen wiederbringt, an den ihm dort dargebrachten Eselshekatomben.[1] Wenn der als Lichtgott gedachte Dionysos vom Wahnsinn getrieben, winterlich durch Thesprotien streift, wird er vom Esel über den Pambotissee getragen, und alsbald ist er in Dodona vom Wahnsinn befreit, dass dafür der Esel mit seiner priapischen Natur der Gottheit unter die Sterne versetzt sein sollte.[2] Und wie zu Dodona waren zu Delphi die uralten Eselsopfer tief bedeutsam.[3] So sollte denn auch Dionysos, als er mit Hephaistos und dem Silen auf ihren Eseln geritten kam, im winterlichen Kampf den Sieg der Olympier auf den Phlegräischen Gefilden in Thessalien über die Giganten entschieden haben.[4] Daher trug wohl auch der Esel zu Athen zur Herbstzeit als der verwandelte Gott die Mysterien, wie er überall den später vom Gott unterschiedenen Seilenos trägt, der sich in Thrakien wie in Phrygien in die Rosengärten des hier ebenso von ihm unterschiedenen Königs Midas verirrt oder selbst als Dionysos-Midas sich dem Apollo am Berge Latmos gegenüberstellt, dann erst durch seine Begünstigung des auch aus Arkadien mit seiner Syrinx an den Latmos versetzten Pan mit Eselsohren bedacht wird. Ja es ist die Frage, ob nicht die verrufene Gestalt des Ὀνοκοίτης den κοῖται μυστικαὶ entsprechend, ursprünglich auf den Dionysos und dessen Mysterien zurückzuführen wäre, da hier der auf dem Eselsfüllen erfolgende Einzug in Jerusalem die Vergleichung bot. Begegnet uns doch noch ein Nachklang des ursprünglichen Sinnes

1) Callimach. fr. 187 u. 188 vgl. Antonin Lib. 20.
2) Hygin. Astr. II., 23.
3) C. I. Gr. n. 1688 l. 18 vgl. Welcker Gr. G. II, 360.
4) Hygin. l. l.

selbst im Sommernachtstraum des grossen Britten, wenn Titania mit dem grobsinnlichen Esel buhlen muss, bis die Hülle, alle winterliche Hülle und Verwirrung, aller böse Zauber vor dem neuen Sommerlicht und Sommergott weichen muss. — Wir sehen nun, dass die Umwandlung des Gottes in die Eselsnatur eng mit der im Roman richtig als Strafe für die buhlerischen Lüste (serviles voluptates) gedeuteten Verzauberung zusammenhängt, wie sie in der herbstlichen Ackerbestellung und Vermählung, im Lachen des Dionysos-Apollo und der Demeter-Iambe zum sehr natürlichen Ausdruck kam, nur dass ganz märchenhaft menschlich bereits Pamphile-Fotis an Stelle der Göttin getreten ist. Aber selbst auch hier verräth sich ihr ursprünglich göttliches Wesen, wenn Pamphile nicht nur als die ärgste Zauberin erscheint, sondern auch der Athene-Aphrodite verwandt, zur winternächtlichen Zeit in Eulengestalt zu ihrem Geliebten sich auf den Weg macht. Doch wir deuten hier diesen Gedanken nur an, der noch eingehender zu erörtern wäre, da auch des Esels hier erzählte Abenteuer, soweit sie nicht durch willkürliche Zusätze gefälscht wurden, wie seine Entführung durch die Räuber, sein Verweilen in dem Orkus als Räuberhöhle und seine Rückkehr ans Licht mit der Jungvermählten, vor Allem nach seinen verschiedenen menschlich gedachten Kämpfen und Leiden im Vorfrühling, bis zur Rosenzeit Dionysos als Lichtgott Lucius erscheint, als Natursymbolik der winterlichen Leiden des Dionysos aufzufassen wären.

Idee des Romans. Apulejus weiss wie gesagt von solchem Mythus nichts, aber er hat, im Anschluss an die in der pantheistischen Naturreligion begründete, dann von Pythagoras auf den Menschen übertragene Lehre von der Metempsychose, in seinem Roman unter seiner eigenen Person erzählt, wie er in seiner grünen Jugend fast von unsinniger Leidenschaft hingenommen, sich in den Abgrund der Sinnenlust gestürzt und zur Strafe hierfür, wie für seine verblendete Neugier (curiositas) nach der Zauberkunst, zum Esel geworden, in eine Kette von unglückseligen Verwickelungen, Leiden, Gefahren nicht zwar durch die strafende und erziehende Gerechtigkeit Gottes, sondern durch das blinde Geschick und Ungefähr gerathen sei. Wenn aber dabei von ihm gesagt wird, es habe ihn vor solchem Fall und Ungemach nicht seine Geburt (natales), seine Würde (dignitas), seine anerkannte Geistesbildung (doctrina) zurückgehalten, so sind wir zunächst berechtigt, zu fragen, wie der

Roman selbst sich zu diesen drei angeführten Thatsachen verhält. Da nun dies ethische Moment, das Versinken in die Sinnenlust wie in die Gewalt der Verzauberung, das zwar ursprünglich beides, wie bei der Kirke, rein physisch an die winterliche Natur der Gottheit geknüpft war, in dem Roman mit allen Folgen so ausführlich dargestellt ist, werden auch die übrigen Momente vielleicht zum Ausdruck gelangt sein. Nun lässt auch Lukian, bei dem nur die Namen abweichen, nicht ohne allegorische Andeutung seinen Helden zwar ebenso versinken, aber, wie beim Herakles auf dem Scheidewege nach der vom Prodikos auf Keos gedichteten Allegorie, kommt ihm bei seiner Wanderung durch die Stadt eine Freundin seiner Mutter, *Ἄβροια*, Wohlleben, (die an den Eros *ἁβρὸς* erinnert), was bei Apulejus als splendor fortunae und dignitas erscheint, entgegen in all ihrer Anmuth, Jugend, Wohlhabenheit, ladet ihn zu sich ein und warnt vor der bösen Zauberin, der Gattin seines Gastfreundes, was jedoch auch nur die Wirkung hat, dass er bei seinem Verlangen nach der Zauberkunst nur um so tiefer fällt. Bei Apulejus ist der ganze Verlauf ähnlich und doch verschieden. Auch hier begegnet ihm bei seiner Wanderung durch die Stadt gerade auf dem Lustmarkt (forum cupidinis) eine angesehene, reiche Frau, die ihn zu sich ladet und vor der bösen Zauberin mit wesentlich gleicher Wirkung warnt. Aber hier ist es eine leibliche Schwester seiner Mutter, die beide vom Plutarch und dem Philosophen Sextus abstammen sollen. Die Tante heisst Byrrhäna, die Mutter Salvia, seine Geburtsstätte Athen, wo sein Vater Theseus heissen muss. Wenn nun aus diesem Grunde sogar Plutarchs Heimath nach Thessalien verlegt wird, obwohl er geschichtlich nach Chaironeia gehört, so liegt es nahe, dies auf Rechnung der Allegorie zu schreiben. Und so finden wir zugleich die richtige Deutung der sonst unerklärlichen Angabe, dass Apulejus in der Einleitung zu seinem Roman, wo er ganz unzweifelhaft von sich selbst spricht, Griechenland und insbesondere Attika, also zunächst Athen, dazu Korinth und Tainaros zu seiner alten Geburtsstätte (vetus prosapia) macht. Es ist dies ganz in demselben Sinn, in welchem er auch Karthago (Flor. 4, 18) zu seiner Heimath, und in welchem Cicero, im Exordium zu seinen Büchern über die Gesetze, Rom zu seiner geistigen Vaterstadt macht. Dies konnte um so mehr geschehen, als die Mysterienweihe zu Athen, zu Korinth und wohl auch zu Tainaros als eine Neugeburt angesehen wurde, so dass er ein

Neugeborner wie der neugeborne Gott geworden war. Denn der Geweihte war ein Neophyt, ein recens natus.

Dann verstehen wir es auch, warum Apulejus so ausführlich bei der Warnung der Byrrhäna verweilt, warum er zweimal ihr herrlich eingerichtetes und ausgestattetes Haus besucht, warum er immer neue Einladungen von ihr erhält und insbesondere bei der in ihrem Hause in künstlerischer Vollendung wie lebend ausgeführten Diana, die ihn als Isis-Diana schliesslich doch errettet, beschwört, sich vor der Zauberin mit ihrer Liebeslust zu hüten.

Erkennen wir aber in dem Geschwisterpaar von Plutarchs Geschlecht allegorische Gestalten, denen er seine Abkunft und Erziehung (natales), seine Würde (dignitas) und seine philosophische Bildung (doctrina) verdankt, die ihn doch nicht vor dem Fall schützen konnten, so würde etwa Plutarch, Sextus und Byrrhäna, letztere vielleicht mit Beziehung auf Pyrrhon, seine philosophische Bildung bezeichnen, die in seiner Jugend zwischen dem Platonismus, wie ihn Plutarch repräsentierte, dem späteren Stoicismus und Pyrrhonismus schwankte oder vielmehr alle drei Richtungen umfasste, und ihn mit der Liebe zum Schönen, zur Kunst und zur Weisheit hätte schützen sollen, während seine Mutter Salvia, in gleicher Weise mit Plutarch verwandt, dessen andere religiös-mystische Richtung, die ebenso den Weihen und dem Isisdienst zuneigte, repräsentierte, welche beiden Richtungen sich eben in Apulejus vereinigten. Das Haus der Byrrhäna stellt der Armseligkeit des Zauberhauses die weise, künstlerische Ausstattung, der Zauberwelt den Spott, den Scepticismus an der bösen, verderblichen Zauberei, die Warnung vor der bösen Kunst und Sinnenlust vor Augen. Darum warnt die verführerische Lust der Fotis, die den Lucius mit ihrem verderblichen Sinneszauber verstrickt und geknechtet hat, ihn nun ihrerseits, sich nicht von ihr abziehen zu lassen durch den splendor fortunae (II, 18), so dass sie dann, als sie ihn in die Zauberkunst einweihen soll, selbst ganz mit denselben Worten (wie XI, 15 schon III, 15) nur „wegen seiner edlen Geburt und Bildung, wegen seiner Talente und Geheimweihen“ das Geheimniss der Zauberei ihm anvertrauen will.[1]

1) Melius de te doctrinaque tua praesumo, qui praeter generosam natalium dignitatem, praeter sublime ingenium sacris pluribus initiatus, profecto nosti sanctam silentii fidem.

Aber trotz Philosophie und Mysticismus versank er durch jugendliche Leidenschaft in Sinnlichkeit und musste nun freilich wegen seiner thierischen Lust zum Esel degradiert, zur Strafe, wie sonst die Seele in der Metempsychose, viel Schreckliches erfahren und erdulden, und zwar dies allein durch das blinde, zufällige Geschick und Ungefähr. Und so war es denn ebenso, als sich dieses einigermassen erschöpft hatte, auch das völlig unvorhergesehene blinde Geschick (improvida fortuna), das ihn die helfende Göttin glücklich erblicken und um Rettung anflehen liess.

Theodicee des Apulejus. Sehen wir uns darum das blinde Geschick, welches vor allem die Weltanschauung des Apulejus und seiner Zeit beherrscht, noch etwas näher an, wie dasselbe bewusst oder unbewusst in dem Fluss seiner Erzählung in seinem Goldenen Esel zum Ausdruck gelangt. Es ist insbesondere der alte Volksglaube, den nur mehr theoretisch und philosophisch ausgebildet, auch Apulejus theilt, wie er unstät und ohne rechte Consequenz zwischen der mehr persönlichen, göttlichen, himmlischen, guten Providenz und dem völlig blind, willkürlich, zufällig und darum meist ungerecht waltenden Geschick (fortuna oder fatum) hin und herschwankt. Sein eigentlicher Glaubenssatz lautet: „(Met. 1, 20) Ich halte nichts für unmöglich, sondern alles kommt für die Sterblichen so, wie das Geschick (fata) es bestimmt hat. Darum ereignet sich im Leben aller Menschen viel Wunderbares und fast Unglaubliches, was jedoch nur dem Unerfahrenen so erscheint.“ Mit Recht haben darum die Alten die Verkettung der Umstände, im menschlichen Leben zumal, als blindes, alles Augenlichtes beraubtes Geschick bezeichnet, welches seine Macht und seine Güter immer den bösen, unwürdigen Menschen zuwende und nie nach eigenem Urtheil sich einen Sterblichen erwähle, sondern gerade bei denen einkehre, von denen es weit entfliehen müsste, wenn es sie nur von fern erblickte, und was das Schlimmste ist, alle unsre Vorstellungen von Recht und Unrecht völlig zerstöre, dass der Böse den Ruf eines guten Menschen geniesse, der Unschuldige dagegen für strafbar angesehen werde (VII, 2). So bewegt sich denn das Geschick in lauter Umwegen, in fortwährender Veränderlichkeit und Unbeständigkeit (I, 6). Ja das Geschick erscheint darum in ihrem frechen Spiel als böse, hart und blind[1] als unge-

1) Mala, deterrima, caeca et prorsus exoculata, saeva et scaeva (I, 7; IV, 2 u. 5; VII, 2 u. 3 u. 16.

recht,[1] welches seine Waffen schärft, sich seines Sieges freut und die Menschen wie in seinem Strudel und Wirbel fort und fort mit seinen Geschossen verfolgt (I, 7 u. 16; VIII, 24 u. 31).

Das hat vor allem der als Lucius dargestellte Apulejus erfahren. Insbesondere seitdem er in blinder Leidenschaft und Sinnenlust den Taumelkelch der Zauberei getrunken, ist er ganz dem blinden, bösen, wüsten, harten Geschick unterworfen,[2] das ihn unablässig, aber nicht als strafende Gerechtigkeit, sondern ganz willkürlich verfolgt,[3] ihn aus einem Leid und Schicksal in seiner Eselsgestalt in das andere treibt, unersättlich ist, ihm immer neue Qualen zu erregen, und ihm immer neues Verderben bereitet.[4] Wie von Leidenschaft erfüllt, hetzt und verfolgt es ihn, zu immer neuer Nachstellung gerüstet.[5] Das ist sein bitterhartes böses Geschick.[6] Scheint es bisweilen, als ob es freundlicher wirkt, geschieht es meist nur, um Schlimmeres folgen zu lassen (VII, 20). Dieser Macht des Schicksals ist jeder Mensch, war auch Lucius willenlos unterworfen. Daran lässt sich nie durch klugen Rath und Scharfsinn, durch kein Mittel etwas ändern oder umgestalten.[7]

Also das ganze Menschenleben ist von einem unabänderlichen Fatum beherrscht, und dieser Gedanke wird dadurch nicht aufgehoben oder wesentlich gemildert, wenn nach der Neigung des griechischen und besonders auch des römischen Volks das Geschick personificiert erscheint oder als Providenz angesehen wird. Aber so tief war im Menschenherzen das Bewusstsein und das Verlangen nach der göttlichen Weltregierung und Gotteshülfe, dass trotz aller Verstandesabstraction und Resignation sich immer wieder der Gedanke, die Ueberzeugung Bahn

1) Iniquitas fati. IX, 36.

2) Fatis implicitur IV, 3.

3) Saevissimus Fortunae impetus VII, 3.

4) Fortuna meis cruciatibus insatiabilis aliam mihi denuo pestem instruxit VII, 17.

5) Sed illa Fortuna meis casibus pervicax — novas instruxit insidias VII, 25.

6) Sors deterrima IV, 5.

7) Nihil fortuna renuente licet homini nato dexterum provenire: nec consilio prudenti vel remedio sagaci divinae providentiae fatalis dispositio subverti vel reformari potest IX, 1.

brach: und ein Gott ist, ein höherer Wille lebt, eine gute, eine göttliche Providenz (bona, caelestis, divina, deum providentia), welche der Wahrheit den Sieg verleiht (II, 28), die den Schuldigen nicht ungestraft lässt,[1] die das Gute belohnt (VIII, 28), die dem Unglücklichen endlich hilft,[2] an deren Hülfe der Mensch in seinem Unglück sich wendet,[3] die somit dem blinden Geschick entgegentritt, wie auch die Jungfrau betet: „Bringt mir endlich Hülfe, ihr Götter, in meiner äussersten Gefahr und du, Geschick, lass ab mit solcher Härte zu wüthen“ (VI, 28).

Freilich diese Hoffnung leuchtet und bricht doch nur hie und da wie instinctiv hervor als ein verschwindend Licht. Die bewusste Weltanschauung, wie sie eben auch der Goldene Esel zur Darstellung bringen soll, lautet: Das blinde, wilde, harte Schicksal waltet allein im Leben der Menschen und hat auch den Lucius in all seinen Erlebnissen ganz zufällig und unversehens (inprovida) zuletzt in den einzig rettenden Hafen geführt. Wir sehen, wie hier das philosophische und das religiöse Bewusstsein einander begegnen, widersprechen und doch einander sich accommodieren möchten. — Dieser einzig rettende Hafen ist aber, dass der Mensch sich in den Dienst, in die Weihen der Göttin, die als ägyptische Isis verehrt wird, aufnehmen lässt. Denn diese Gottheit vermag allein, aber doch auch nur ihre Geweihten dem blinden Geschick zu entziehen. Sie steht als sehende Providenz für diese über oder vielmehr neben dem blinden Geschick, dem sie die Geweihten nur als ihre Beute entreisst, um sie zu beschützen und ihnen bei reinem Leben und eifrigem Dienst auch über ihr Geschick hinaus ein längeres Leben zu verleihen. Doch kaum erfasst, so ist die neue Hoffnung auch schon wieder im Verschwinden. Selbst die Weihen der Isis genügen nicht. Sie bedürfen der Ergänzung durch die Weihen des männlichen Gottes, und zwar auch dies noch trotz aller Gotteinheit in doppelter Gestalt, des Serapis und des Osiris, und das Ende ist der traurige Trost, der kaum der Eitelkeit oder Habsucht genügt: die höhere Priesterwürde mit der Tonsur und der versprochene Erfolg in seiner sachwalterlichen Thätigkeit zu Rom, was doch beides, wie es scheint,

1) Providentia deum nihil impunitum nocentibus permittit III, 3.

2) Tandem me caelestis respexit providentia IX, 27 vgl. VIII, 31 u. VI, 29.

3) Casum meum commendans deum providentiae III, 7.

auch selbst noch von kurzer Dauer war. So traurig sollte einerseits die Abstraction der Philosophie, andererseits das Trugbild der Mysterien den tiefgesunkenen Volksglauben an die Götter der alten Welt ersetzen oder durch Umdeutung neu beleben, wie auch den weitverbreiteten Aberglauben zu heilen berufen sein.

Die Volksreligion. Allein die Wahrheit spottet aller Theorie. Wie in dem pantheistischen Synkretismus ein Suchen und Verlangen nach dem einen, persönlichen, lebendigen Gott trotz allem Irrthum nicht zu verkennen ist, so bewahrte auch der kindliche Volksglaube, besonders in Zeiten der Noth und Gefahr, das Rufen und Schreien um Hülfe zu dem unbekannten Gott. Die Volksreligion fand darum in der seit der Orphischen Einwirkung besonders auch von den Mysterien vertretenen Richtung zum Synkretismus nicht am wenigsten beim Apulejus treue und sorgfältige Pflege, wie wir schon in seiner Apologie gesehen haben. Ausserdem empfiehlt und lobt er den im Volk bewahrten religiösen Sinn. So bezieht er sich auf die fromme Sitte der Gläubigen, welche z. B. auf der Reise anhalten, wenn ihnen auf dem Wege ein Hain oder ein heiliger Ort begegnet, oder wenn sie einen mit Blumen bekränzten Altar oder eine mit Zweigen beschattete Höhle oder eine mit den Hörnern der Opferthiere ausgeschmückte Eiche oder eine mit deren Fellen behangene Buche oder auch eine bewachsene Anhöhe, einen zum Götterbild geschnitzten Baumstamm oder eine zu Weihespenden eingerichtete Rasendecke oder einen gesalbten Stein antreffen: sie halten an, um dort ein Gelübde zu thun oder eine geringe Opfergabe zu spenden (Flor. I, 1). Und wie scharf tadelt er oben in seiner Apologie den Aemilianus, der den Glauben seiner Väter, seines Volkes, wie er freilich in Wirklichkeit doch auch selbst that, ganz verschmäht. Der alte Volksglaube findet sich, selbst unberührt von philosophischer Umdeutung, obwohl im Verhältniss nur spärlich und mehr nur im Vorübergehen, auch in den Metamorphosen eingestreut und angedeutet, wenn z. B. das Gebet um Hülfe an die Götter im Allgemeinen gerichtet wird (IV, 1), wenn hervorgehoben wird, dass die Menschen durch die Berührung mit den Göttern besser würden (VIII, 27), wenn Lucius bei der Diana angefleht wird, wenn der Jupiter Hospitalis, der Mars Comes und Secutor (VII, 10 u. 11), der deus Liber (VIII, 7) angerufen wird, wenn im Stall als ganz gebräuchlich die dea Epona erwähnt wird.

Aber auch hier mischt sich gleich wieder die Abstraction ein, indem von dem allsehenden Auge der Gerechtigkeit und der Sonne [1] gesprochen, der frohe und gute Erfolg angerufen,[2] bei den Schicksalsgöttinnen und Genien (per Fortunas vestrosque Genios) geschworen wird. Schlimmer aber war es, wenn, vielleicht auch bei der dem Apulejus eigenthümlichen Neigung zur Schmeichelei, wiederholt der hochheilige Name des Kaisers als Gottheit um Hülfe angerufen wird, der dann wieder als Jupiter das Gebet erhört (III, 29 u. IV, 7).

Aberglaube. Auf der andern Seite scheut Apulejus sich nicht und versteht es vortrefflich, die damals weit verbreitete Ungebühr, Entartung, Betrügerei der falschen Priester zu geisseln und bloss zu stellen. Am meisten geschieht dies, wie wohl schon vor ihm Lucius von Paträ und besonders auch Lukian gethan hatten, bei den Bettelpriestern der syrischen Göttin (VIII, 28 fgg.), welche bei ihren Umgängen mit ihren verzückten Tänzen, Weissagungen, scheinheiligen Selbstpeinigungen alle Scham und Sitte mit Füssen traten. In gleicher Weise werden nicht ohne treffenden Humor die damals überall verbreiteten Chaldäer, Magier, Mathematiker, welche aus der Constellation der Gestirne das Schicksal der Menschen voraussagten (arcana fatorum) und für Geld dem Volk verkündigten, welches Verhältniss am besten zur Hochzeit, zum Bau, zum Geschäft, zur Reise, zur Schifffahrt geeignet sei, wie in lustiger Weise entlarvt (II, 12; VIII, 24). Das Gleiche geschieht bei dem ägyptischen Priester Zathlas, dessen vermeintliche Todtenerweckung lächerlich gemacht wird (II, 28).

Zauberei. Ja wir können nicht leugnen, dass auch die von ihm angeführten Zaubereien, für welche er bei seiner Neigung zum Mysticismus sich früher mit besonderer Vorliebe interessiert hatte, von denen er aber später theils durch seine Philosophie theils durch seine höhere religiöse Erkenntniss zurückgekommen war, mit einer gewissen Selbstironie behandelt werden. Darum wird wie jene Todtenerweckung, so auch der Anfang der Verzauberung mit dem zu Ehren des Gottes Risus gefeierten Narrenfest in Verbindung gebracht. Aber wir erkennen deutlch, wie sehr zu jener Zeit beim gemeinen Volk und selbst bei den Gebildeten das Zauberwesen im Schwange war. Er selber stellt

1) Solis et Iustitiae oculi II, 22; III, 7.

2) invocato hilaro atque prospero Eventu IV, 2.

sich dar als wie besessen vom Verlangen, dasselbe kennen zu lernen, (magiae noscendae ardentissimus cupitor III, 19 vgl. II, 6), das bald als böse und verruchte, bald wieder als göttliche Kunst (malefica III, 16, divina 19) bezeichnet wird. Freilich dem Zweifler gilt alles als Lüge, was über die gewohnte Sinnenwelt oder über unser Denkvermögen hinausreicht, während es bei näherer Betrachtung leicht zu erfassen und auch auszuführen ist (I, 3).

Die Zauberkunst erscheint nun freilich als eine Caricatur der Gottesmacht, in der sie überhaupt ursprünglich wurzelt. Sie vermag zu vollbringen, was sie will, mit ihrer bösen Kunst, sowohl im Leben der Natur wie auch der Menschen. Ursprünglich ist darum die böse Zauberin die nächtliche und winterliche Gottheit selbst, die alles lichtvolle, sommerliche Leben in sein Gegentheil verkehrt mit unwiderstehlicher Zaubermacht. Später sollte diese Macht sich dann vererbt haben auf alle, besonders bösen, alten Weiber, die in ihren Dienst getreten sind, und es ist schon erwähnt, ob wir nicht in der Pamphile des alten Milo zu Hypata mit ihrer Magd die nächtliche Aphrodite und Hekate selber zu erkennen haben. Wir sind im alten Zauberland Thessalien, wo aller Zauber und Zaubergesang seine eigentliche Heimath hat (II, 1). Hier gilt es, wo alles wie verzaubert scheint, wo einst Admet im Schattenreich wohnte, vor all dem bösen Zaubervolk sich wohl in Acht zu nehmen. Denn was kann die böse Zauberin (saga, divina) nicht Alles? Sie vermag den Himmel zur Erde herab, die Erde zum Himmel herauf zu ziehen, ja allen natürlichen Lauf der Dinge umzukehren, die schnellen Flüsse im Lauf zu hemmen oder rückwärts zu richten, die Berge zerfliessen zu lassen, die Manen ans Licht zur Oberwelt, die oberen Götter ins Schattenreich zu bannen, die Sterne auszulöschen, die Sonne zu verfinstern und dafür den Tartaros zu illuminieren (I, 8). Ja sie vermag es, dass nicht nur die Bewohner desselben Landes, sondern sogar die Indier und Aethiopen, ja selbst die Antipoden sich sterblich verlieben, oder dass von ihr die Menschen zur Strafe in alle möglichen Thiere verwandelt werden (I, 9).

Aber Lucius ist ja nicht nur mitten in das Zauberland, sondern auch in das Haus der ärgsten Zauberin selbst, der Pamphile, der Gattin seines Wirthes, hineingerathen, und die Magd, welche etwas von der Zauberkunst ihrer Herrin erlauscht, die ihn freilich selbst mit ihrer bösen Lust bereits verzaubert hat, entschliesst sich nur mit

Zagen, ihn in die Geheimnisse des Hauses einzuweihen. Denn ihre Herrin vermag mit ihrer bösen Kunst die Manen und alle bösen Geister zum Gehorsam zu zwingen, die Gestirne aus ihren Bahnen zu reissen und die Elemente sich dienstbar zu machen, besonders wenn sie in Liebe entbrannt ist. Hat sie doch erst gestern die Sonne, die ihr nicht früh genug untergehen wollte, mit Finsterniss bedroht. Freilich nur zur Nachtzeit übt sie ihren Zauber aus. Oben anf dem Dach, wo sie Ausschau hat nach allen Himmelsrichtungen, hat sie sich ihr geheimes Zaubergemach eingerichtet. Dort hat sie ihre Zauberwerkstatt mit allem möglichen Zaubergeräth ausgestattet. Denn dort befinden sich alle Arten Wohlgerüche, Aromata, allerlei Tafeln mit unlesbaren Buchstaben beschrieben, Ueberbleibsel von solchen, die im Schiffbruch umgekommen sind, besonders auch Glieder von begrabenen Leichen, Nasen, Finger, blutbespritzte rostige Nägel von Gehenkten, geronnenes Blut von Todten, auch mancherlei Schädelbruchstücke von Menschen und Thieren. Doch sie ist bereits in Thätigkeit, wir belauschen sie bei ihrem Thun. Da steht dies schreckliche Weib in ihrem Zauberkreis. Sie spricht eben mit leiernder Stimme ihre Zaubergesänge über die noch vom Leben rauchenden Eingeweide, giesst eine Spende von Quellwasser oder Kuhmilch oder wildem Honig oder Meth aus. Dann nimmt sie die heimlich gesammelten oder gebrachten Haare ihres Geliebten, schlingt sie in allerlei Knoten und verbrennt sie mit mancherlei wohlriechenden Essenzen über feurigen Kohlen. Und welches ist die Wirkung? Mit ihrer unwiderstehlichen Zaubergewalt bannt sie die bezwungenen Geister, dass die Leiber derer, denen die Haare gehörten, sich mit dem ihnen geliehenen Menschengeist beleben, alsbald sehen und hören, gehen und dem Dunst der Haare folgen. Aber da die Haare gefälscht waren, war auch der Zauber — wie Apulejus lustig ausgeführt — misslungen. Darum muss sie sich selbst entschliessen, dem Geliebten zu folgen. Sie nimmt, wie wir schon gesehen, aus einem verschlossenen Kästchen eine Büchse, salbt sich vom Kopf bis zu den Füssen und schwirrt zur Nachteule umgewandelt, zum Fenster hinaus, den Geliebten aufzusuchen. Und kaum war die Alte davongeflogen, so dringt, wie wir oben gesehen, Lucius mit der Fotis in das Zaubergemach hinein und lässt nicht nach, bis er auch mit einer Zaubersalbe bestrichen ist, um in einen Vogel verwandelt zu werden. Aber sie hat sich in der Büchse vergriffen, und er ist zum Esel geworden.

Doch, wie gesagt, es lässt sich nicht verkennen, dass Apulejus den Zauberglauben seiner Zeit ebenso wie den sonstigen Volksglauben, wenn er auch selbst zum Theil damit behaftet war, dazu auch die Traumdeutungen (IV, 27), mit einem Anflug von Humor und Ironie behandelt. Es kommt ihm bei seinem Roman vor Allem auf die religiös-sittliche Tendenz an: Weil er in seiner jugendlichen Unerfahrenheit und Leidenschaft sich der wilden Sinnenlust hingegeben, ausserdem aus sträflicher Neugier den Schleier von dem Nachtgebiet der Natur gelüftet hat, ist er erst nach langen, freilich nur vom blinden Geschick über ihn verhängten Leiden, Gefahren, Heimsuchungen durch die Isis errettet.

Erst dadurch, dass er sich in den Dienst der Isis stellt oder, wie es wohl eigentlich heissen sollte, erst dadurch, dass er sich in ihre Weihen aufnehmen lässt, wird er dem blinden Geschick entzogen und in ihr sehendes Geschick, in ihre Providenz, die selbst das Verhängniss etwas ändern kann, gestellt. Und doch, es bleibt nur bei den Anfängen der göttlichen Persönlichkeit, die sich kaum ein wenig über die Naturreligion erhebt. Kaum hat er den verheissenen Hafen der Ruhe nach so schwerem Leid — wie es freilich fast prophetisch an die ewige Wahrheit anklingen könnte, den Altar des Erbarmens, der jedoch von dem *βωμὸς Ἐλέου* in Athen entlehnt, doch nur als ein poetischsynonymer Ausdruck der Ruhe zur Seite gestellt zu sein scheint — endlich erreicht, so wird er trotz aller Alleinheit der Gottheit sogleich wieder von der Isis zum Serapis und zum Osiris gewiesen, bis er sich schliesslich mit dem Priesterthum des Aeskulap begnügt, daneben in der Naturphilosophie Befriedigung zu finden sich bemüht und so als Priesterphilosoph das Schicksal des Ixion theilend in seiner Weise Glauben und Wissen zu versöhnen sucht.

7. Apulejus und das Psychemärchen.

Freie Uebertragung aus dem Griechischen. Jetzt erst, nachdem wir den etwas künstlich verschlungenen Barockrahmen, von welchem unser Psychemärchen eingefasst ist, näher kennen gelernt, nachdem wir auch den Spiegel uns vorgehalten haben, in welchem das darin eingespannte Bild nach der Schreib- und Denkweise des Apulejus sich mit Nothwendigkeit reflectieren musste, sind wir in den Stand gesetzt, alles Beiwerk, was dem Apulejus angehört, von unserm Märchen auszuscheiden. Wir haben gesehen, dasselbe wird als schönste Episode mitten in die Reihe der Erlebnisse eingefügt, in welche das blinde Geschick den Apulejus mit seiner Eselsnatur hineinführt. Wie also Apulejus zur Abwechselung, um die bunte Mannigfaltigkeit, den von ihm selbst gleich angekündigten desultorischen Charakter seiner Erzählung zu erhöhen, noch manche andere Geschichten, die er nicht selbst erdichtet, auch nicht von andern Schriftstellern sondern meist aus der Volkssage entlehnt, trotz vielfach arger Entstellung meist noch mit unverkennbar mythologischen Zügen und Beziehungen behaftet, seinem grösseren Roman lose eingefügt hat, ebenso ist es mit unserm Psychemärchen geschehen. Alle Erzählungen bewegen sich übereinstimmend auf griechischem Boden, wie der Roman selbst und fast am meisten ausgeprägt unser Marchen. Sie sind vom Apulejus dem formalen und materialen Zweck seiner Schriftstellerei überhaupt und seiner Metamorphosen insbesondere ganz entsprechend, aus dem Griechischen in das ihm zuerst noch fremde und ungeübte Idiom der lateinischen Sprache übertragen. So ist vor Allem auch unser Psychemärchen eine fabula Graecanica (Met. I, 1), ein griechisches und wie wir weiter sehen werden, höchst wahrscheinlich ein speciell milesisches Märchen, so dass er sich denn auch, ganz ähnlich wie schon Cicero (n. d. II, 36, 91), entschuldigen zu müssen glaubt, dass er den griechischen und gar ionischen Apollo von Milet

sein Orakel lateinisch sprechen lässt (IV, 33). Darum sind wir auch vollberechtigt, zur besseren Charakteristik, wozu der Psychenamen selbst uns schon auffordert, überall die vom Verfasser übersetzten griechischen Götternamen wiederherzustellen.

Ausschmückung. Aber Apulejus wollte nicht bloss übersetzen, sondern vor Allem, wie wir gesehen, seine Leser möglichst angenehm unterhalten, ja, wie er selber sagt, mit einschmeichelndem Geflüster ihre Ohren kitzeln (auresque tuas benevolas lepido susurro permulceam Met. I, 1). Dazu sollte ihm nun sowohl die Form als auch der Inhalt dienen. In beiden trat seine nachhelfende, ausschmückende Hand hinzu, um dem verdorbenen Geschmack seiner Zeit gemäss mit möglichst sinnlich grellen Farben zu malen. Was er einmal selbst sagt: „Ich will euch eine hübsch aufgeputzte Geschichte erzählen (fabulam suave comptam ad aures vestras afferre decrevi Met. IX, 14), gilt insbesondere auch von unserm Märchen. Wohl können auch wir sagen, dass ihm ein glücklicher Zufall diese Perle der Volksdichtung in den Schooss warf, die er neben manchem andern weniger erbaulichen Funde aus der mündlichen Ueberlieferung des Volks herübernahm. Aber grade dieses Märchen musste bei den ihn beherrschenden Gedanken eine ganz besondere Anziehung, wie zu aller Zeit bis auf den heutigen Tag für jeden Gebildeten, vor Allem auch für Apulejus haben, musste ihm unter den verschiedenen von ihm vorgeführten Bildern als ein wahres Cabinetsstück erscheinen. Denn es legte ihm nun von selber, völlig ungesucht, all die Gedanken nahe, welche, wie wir oben gesehen, seine Seele erfüllten, und die er in seinen Metamorphosen zum Ausdruck bringen wollte. Es bedurfte darum kaum für ihn noch der Versuchung, dass er mit ausschmückender Hand anders als in der Form nachhalf, um diese Gedanken noch schärfer zu beleuchten, da der Ideengang an sich auch so schon seinem grösseren Werk fast parallel nebenherläuft. Das Bild selber war in seinen Grundzügen gegeben, lag in seinen Umrissen entworfen schön vor ihm: er brauchte sich, selbst von seinem Standpunkt, abgesehen dass es ihm in der That an productiver Selbständigkeit und Erfindungsgabe fehlte, nur darauf zu beschränken, was ihm das Liebste und auch das Wichtigste war, theils um seine Darstellungskunst zu beweisen, die schmucklose Erzählungsform, wie sie dem Märchen eignet, in sein prunkendes, farbenreiches, rhetorisches Gewand zu kleiden

und seiner Neigung zu leichtfertigem, auch frivolem Scherz und Spott nachzugeben, theils um seine religiösen Vorstellungen zur Geltung zu bringen, während er mit dem Volksglauben hier und da sein loses Spiel treibt, bei gebotener Gelegenheit seine synkretistischen oder religiös-philosophischen Anschauungen einzumischen. Streifen wir diese jetzt nach der vorausgeschickten eingehenden Darstellung leicht erkennbaren Zuthaten ab, so würden wir sein Erzählungstalent, die oft feine psychologische Motivierung, das Geschick, die Gedanken und Gefühle der handelnden Personen in entsprechende Worte zu kleiden, gern bewundern, wenn wir nicht meist annehmen müssten, so sehr grade hier das Mein und Dein, die Grundform des Märchens und die Zuthat sich schwer trennen lässt, dass der Verfasser die im Märchen bereits gegebenen feinen Züge oft nur weiter ausgeführt, vielfach vergröbert, zum Theil bis zum Geschmacklosen entstellt und verzerrt hat. Dennoch bleibt der eigentliche Kern der Erzählung von dem Allen im Wesentlichen unberührt.

Der rhetorische Schmuck. Wenden wir uns zu dem Einzelnen, so lässt sich zwar die eigentliche Märchenform überall erkennen, wie sie uns gleich im Anfang mit dem: Es war einmal in einer Stadt ein König und eine Königin; die hatten drei schöne Töchter — so eigenthümlich anheimelt, aber Apulejus hat es sich nicht nehmen lassen, dem Grundton der schmucklosen Erzählung Schritt für Schritt in seiner Weise durch künstlich gesuchten, schwülstigen Ausdruck, rhetorisches Satzgefüge, durch redselige Ausschmückung der Scenerie, der Reden und Gedanken nachzuhelfen, so dass, wie wir schon gesehen, Stil und Erzählungsform in unserm Märchen ganz mit seinen Metamorphosen übereinstimmt. Zu dem künstlichen Ausdruck kommt dann sein eitles Prunken mit Bildern und mit Gelehrsamkeit hinzu. Wenn er von der Verehrung der Psyche spricht, muss er sogar die Form der Adoration erklären (IV, 28); muss die Aphrodite als schaumgeborene Göttin (IV, 28), ihre Verehrung zu Paphos, Knidos und Kythera, den Unterschied ihrer Heiligthümer, Tempel, Götterpolster, Cäremonien, Bilder und Altäre (29); ihr Parisurtheil (36), alles ganz unnöthiger Weise anführen. Am liebsten ist es ihm, wenn er sich in weiter ausgeführten Schilderungen, wie bei der Trauer der Eltern und dem kläglichen Trauerzug (IV, 33); beim Zauberschloss mit der Tafelmusik (V, 3), bei dem Zweifel und der Seelenunruhe der Psyche (V, 21),

und vor Allem auch bei dem Göttermahl (VI, 24), ergehen kann. Ganz besonders liebt er solche Erweiterungen, wie bei den ausführlichen Beschwörungen (IV, 31; V, 13; VI, 2), oder Gebetsanreden (VI, 3. 4), die ihm eine willkommene Gelegenheit bieten, theils mit seinem Wissen und Pathos zu prunken, theils seine synkretistischen Göttervorstellungen, bei denen selbst die ihm nahe liegende Karthagische Hera herangezogen wird, zur Geltung zu bringen. Am meisten tritt dann seine rhetorische Redegewandtheit natürlich theils in den ganz von ihm fingierten Monologen (IV, 30; VI, 1 und VI, 5) hervor — wie sie auch seinen Metamorphosen eingereiht sind (vgl. VI, 26), wo der Esel mit sich selber spricht, so dass der im Munde des Esels philosophierende Apulejus sich selbst unterbricht und zur Ordnung ruft (X, 33) —, wobei es von der Psyche heisst, dass sie sich mit ihren eigenen Gedanken berathen habe (ipsa suas cogitationes consuluit), theils in den zwar dem Märchen eigenen, aber oft, obwohl nicht ungeschickt, wie es den Anschein hat, etwas weitergesponnenen Reden, wie Aphrodite zum Eros (IV, 31), Psyche zu ihren Eltern (IV, 34), wiederholt, besonders zum Theil in Wechselrede, Eros mit Psyche im Zauberschloss (V, 5 u. 6; 11; 12 u. 13), ferner vom Baum herab (V, 24) und zuletzt bei ihrer Erweckung (VI, 21); oder wie Psyche mit den Schwestern (V, 7; 14; 17 und 18—20; 26), oder die bösen Schwestern mit einander (V, 9—10; 16); oder Pan (V, 25), das grüne Rohr (VI, 11), der Adler (VI, 15) und zuletzt der Thurm (VI, 17—19) zur Psyche; die Ameise zu ihren Genossen (VI, 10) oder auch im Zauberschloss die unsichtbaren Stimmen zur Psyche (V, 2); ferner wenn die Seemöve in Wechselrede mit der Aphrodite tritt und dabei selbst dem Apulejus etwas zu redselig erscheint (verbosa V, 28); oder wenn Aphrodite zum Eros (V, 29 u. 30), Hera und Demeter mit der Aphrodite schelmisch und spottend genug (V, 31), dann Demeter (VI, 2) wie Hera (VI, 4) zur Psyche, vor Allem mit grösster spöttischer Färbung auch Aphrodite zum Hermes (VI, 7), die böse Aphrodite fünfmal zur Psyche (VI, 9—16), schliesslich Eros zum Zeus (VI, 22) in Wechselrede und Zeus zur Götterversammlung (VI, 23), zur Aphrodite und zur Psyche redet — überall gehört die breitere, gezierte, gesuchte, oft ironische Form dem rhetorisierenden und, wie in seinen Metamorphosen, zum Leichtfertigen, selbst Frivolen geneigten Apulejus an, während wir alles Schlichte, Einfache, Sachliche, Thatsächliche

dieser Reden für das Märchen in seiner Grundform in Anspruch zu nehmen haben.

Ausschmückung der Charaktere. Zur Belebung und besseren Veranschaulichung seiner Darstellung benutzt nun Apulejus, wie in seinen Metamorphosen (II, 4; vgl. X, 30 fgg.), ebenso in seinem Märchen für seine Beschreibung ihm bekannte Kunstbilder, die er dabei vor Augen hatte oder sich vorstellte. Hieran werden wir lebhaf-erinnert, wenn die Aphrodite im Geleit des Nereidenchors, des dunkelbartstruppigen Portunus, der im Busen von Fischen beschwerten Salacia, des kleinen auf einem Delphin reitenden Palämon, mit ihren Rosenfüssen über die Meeresfläche streift, während von den vorausschwimmenden Tritonen der eine auf seiner Muschel bläst, der andere sich mit seinem Seidenschleier vor der Sonne schützt, ein dritter seiner Herrin den Spiegel vorhält, noch andere ihr auf ihren Doppelgespannen nachfolgen: das war das Geleit der zum Okeanos fahrenden Aphrodite (IV. 31). Es ist, als sähen wir das Urbild der schönen Raphaelischen Galathea oder vielmehr die seit Skopas und Praxiteles oft ausgeführte Gruppe des Aphroditezuges oder der den Achill nach der Insel Leuka geleitenden Thetis vor Augen. Aehnlich verhält es sich mit der Schilderung des Erosbildes (V, 22) und in gleicher Weise vor Allem mit der Auffahrt der Aphrodite zum Olymp (VI, 6), mit der Widerkehr der Aphrodite im Geleit des Hermes (VI, 7), vielleicht auch des Ganymedes (VI, 15) und des letzten Göttermahls (VI, 24).

Willkürliche Behandlung und frivole Verspottung des Volksglaubens. Hiermit hängt zusammen, dass namentlich der Charakter der Aphrodite und des Eros in unserm Märchen unter der nachhelfenden Hand des Apulejus dem Märchen fremd, theils, wir könnten sagen, im Sinne des Apulejus modernisiert, ins Gewöhnliche, Frivole herabgezogen sind, da der Göttin hier vielmehr das Spröde, Harte, Böse, dem Eros das Zarte, Innige, Reine eigen ist, das Uebrige beiden nur nach später gewöhnlicher Anschauung beigemischt worden ist, theils, wie wir gleich sehen werden, mit einem unserm Märchen ebenso völlig fremden kosmologischen Charakter ausgestattet sind. Weiter giebt sich dann der mit dem Volksglauben seinen Spott treibende, mit der Märchendichtung völlig contrastierende Ton des Apulejus darin zu erkennen, wenn er, von allen andern Bedenklichkeiten im Verhalten des Eros gegen die Aphrodite abgesehn, in das Scurrile verfallend,

die bei seiner Abfassung der Metamorphosen und unseres Märchens in Rom bei seinem Studium des römischen Rechts ihm eben bekannt gewordenen Rechtssätze in witzigseinsollender Weise mit in die Erzählung verflicht: wenn er von der Aphrodite den Hermes einen rechtsförmlichen Steckbrief für die Psyche aufsetzen, den frivol bezeichneten Venuslohn bei den Metae Murciae holen (VI, 7 u. 8), von der Hera das römische Recht in Betreff fremder Sclaven zu ihrer Entschuldigung anführen (VI, 4 sqq.), die Aphrodite auf die nach römischem Recht ungültige Ehe der Psyche, die auf dem Landhaus, ohne Zeugen und ohne Zustimmung des Vaters geschlossen sei, hinweisen (VI, 9) lässt, welche dann erst durch Zeus rechtsgültig und ebenbürtig (iure civili VI, 23) gemacht wird, und ferner Zeus selbst im Gespräch mit Eros mit gleichem Spott über den Volksglauben diesem Schuld giebt, dass Zeus so oft von ihm in Drachen, Feuer, Thiere, Vögel und Zahmvieh verwandelt, contra leges et ipsam Iuliam disciplinamque publicam durch Ehebruch seinen Ruf befleckt habe, und schliesslich vom Hermes alle im Album der Musen verzeichneten Götter zur Götterversammlung berufen lässt mit der Drohung, wer sich von ihnen nicht einfände, solle 10,000 Sesterzen zur Poen zahlen (VI, 23), wie er denn zuletzt ebenso frivol den Hephaistos noch zum Koch für das Göttermahl macht.

Der Philosoph im Märchen. Haben wir so gesehen, wie Apulejus sich mit seinem punischen Erzählungsstil, mit seiner rhetorisierenden Redefertigkeit, seinem Leichtsinn und auch Kunstgeschick, ja selbst mit einzelnen Brocken seiner angehenden römischen Rechtswissenschaft in unserm Märchen zur Geltung bringt, so dürfen wir erwarten, dass auch der Philosoph und Priester in ihm nicht zurückgeblieben sein wird. Als Philosoph verachtete und verspottete er, wie wir oben gesehen, die Volksgötter als solche, so sehr er den Aemilianus in seiner Apologie wegen solcher Gottlosigkeit schmäht. Das war freilich ein Widerspruch, aber derselbe wurde in seinem Sinn aufgehoben durch den Unterschied zwischen dem Volksglauben und dem Philosophenglauben. Der Philosoph identificierte mit Hülfe des Synkretismus jeden Gott des Volksglaubens mit seinem philosophischen Alleingott, weshalb sich auch Apulejus in Oea bei seinem Holzschnitzer irgend ein beliebiges Götterbild bestellt hatte. Jeder war ihm recht als Abbild, Ausdruck des einen abstracten Götterwesens. Diese Vorstellung hat nun

Apulejus auch unserm Märchen eingeprägt. Hiernach bewegt Zeus nach seiner kosmogonischen Natur die gesetzliche Ordnung der Elemente und der Himmelskörper in demselben Herzen, in welchem er nach seiner Volksnatur all die Wunden vom Liebesköcher des Eros erhielt (VI, 22). Hera erscheint (VI, 4) als die zu Samos, Karthago, Argos, überhaupt im ganzen Orient und Occident verehrte Himmelskönigin, wie ähnlich Demeter (VI, 2) als die überall verehrte Ackerbaugöttin, und was die Hauptsache ist, ebenso werden Aphrodite und Eros in unserm Märchen darum in dasselbe Licht gestellt. Aphrodite bespiegelt sich selbst in ihrem Monolog (IV, 30) ganz kosmogonisch als die uralte Erzeugerin der Welt, als den Uranfang der Elemente, die hehre Göttin der ganzen Erde, während Eros sogar im Orakelspruch des milesischen Apollo, der aber latein und zwar in des Apulejus Sinn und Sprache reden muss (IV, 32—33), als der den Aether durchfliegende Gott alles beherrscht, den Zeus und alle Götter, das Meer und selbst die Unterwelt in seiner Gewalt hat, wodurch dann motiviert wird, dass auch alle Wesen und Elemente um des Gottes Willen seiner Gattin dienstbar sind. Und doch war dieser Zusammenhang nicht etwa in der von der Philosophie erst erdachten Kosmogonie des Gottes, sondern vielmehr, wie wir bald sehen werden, in dem Mythus begründet.

Wenn somit die volksthümlich gearteten Gottheiten unter der Hand des Apulejus mehr und mehr in philosophische Abstractionen verwandelt werden, dürfen wir uns nicht wundern, wenn auch die Psyche ihm als eine Abstraction der menschlichen Seele erscheint. So empfand Psyche die Seligkeit der göttlichen Vorsehung (V, 3); so bittet Psyche ihren unsichtbaren Gemahl: Erfreue die Seele deiner Psyche (Psyches animam V, 15, vgl. V, 21); so betet sie zu Demeter: Hilf der Seele deiner armen flehenden Psyche (Psyches animae supplicis tuae subsiste VI, 2); so heisst es besonders (VI, 15): „Und es blieb den ernsten Augen der guten Vorsehung das Herzeleid der unschuldigen Seele d. h. Psyche nicht verborgen (Nec Providentiae bonae graves oculos innocentis animae latuit aerumna VI, 15)“. Hiernach verstehen wir es darum leicht, dass so gefasst die böse Aphrodite nicht, wie sonst im Märchen, selbst die Züchtigung und Bestrafung des Aschenbrödels übernimmt, sondern dass bei Apulejus die Göttin die der Psyche als Seele des Menschen entsprechenden, von ihm fingierten Quälgeister an ihre Stelle setzt: zuerst die Gewohnheit im

Dienst und Gehorsam (Consuetudo), dann die Seelenqual und Seelenangst (Sollicitudo und Tristities), die uns auch sonst bei Apulejus (de dogm. Plat. II, 12) nahe mit einander verbunden begegnen, die zur Reinigung der menschlichen Seele ebenso geeignet erscheinen, wie die sonst von ihr viel verachtete und geschmähte Kasteiung durch Fasten (Sobrietas) zur Züchtigung des sinnlichen Liebesgottes von ihr in Anspruch genommen wird (VI, 8 u. 9). Hiermit steht im engen Zusammenhang, dass der Gott, den wir uns als volksthümlichen Zeus mit seinem Adler verbunden denken, nach der dem Apulejus und seiner Zeit gewöhnlichen Ausdrucksweise in abstracter Form als gute oder göttliche Providenz bezeichnet wird (VI, 15 u. V, 3), zu welcher dann ebenso nach der, wie wir gesehen, beim Apulejus üblichen Vorstellung das blind waltende, schreckliche, feindselige Schicksal in Gegensatz gestellt wird En orba et saeva et iniqua fortuna (V, 5 u. 9 vgl. V, 12).

Der Priester und Mystiker im Märchen. Wenn wir nun von der durch Apulejus unserm Märchen als fremd aufgeprägten Form absehend dem Inhalt selber näher treten, so war zuerst der Umstand, dass Psyche als die jüngste der drei Schwestern ihrem scheinbar so herben Geschick verfällt, zwar in der Grundform des Märchens mit Nothwendigkeit gegeben und wird auch menschlich ganz treffend dadurch motiviert, dass sie, zwar ohne ihre Schuld, den Neid und Zorn der Aphrodite erregt hat, obwohl dabei die tiefer liegende Ursache ihrer Aussetzung verhüllt bleibt und allein auf den vom Apollon kundgegebenen Willen und Orakelspruch des Gottes zurückgeführt wird. Aber anders verhält es sich mit dem immer wieder verbotenen, immer drohender in Aussicht gestellten Vergehen der Psyche ihrem unsichtbaren Gemahl gegenüber, das zwar auch in der Grundform des Märchens mit innerer Nothwendigkeit gegeben war, aber grade für den Apulejus seinen besonderen Reiz enthielt, weil es dieselbe unheilvolle Neugier (improspera curiositas) war, welche ihn selbst zu Fall gebracht und für ihn selbst, für seine Seele die gleiche Folge von vielfachem Elend gehabt hatte, wie sie jetzt der armen Psyche bevorstand. Darum verweilt der Verfasser hierbei mit besonderer Vorliebe. Es räth (V, 5) Eros zur Vorsicht wegen der drohenden Gefahr des schlimmen Geschicks (saevior fortuna). Sie soll an seine Warnung gedenken, wenn sie es später bereut (V, 6), wobei er sie wieder mahnt, nicht durch

ihre gottlose Neugier (sacrilega curiositas) sich ins Verderben zu stürzen. Aber sosehr Psyche verspricht und entschlossen ist, ihren Schwestern nichts von ihrem Gemahl zu verrathen (V, 8), die Gefahr schleicht immer näher heran. Und wieder warnt ihr Gemahl (V, 11) die Arglose vor den bösen Schwestern, nichts von ihm erforschen zu wollen: „Wenn du unser Geheimniss in Schweigen hüllst, wird dein Kind unsterblich, wenn du es verräthst, nur sterblich sein (si texeris nostra secreta silentio, divinum, si profanaveris, mortalem).“ Und als die Gefahr noch näher kommt, warnt wieder ihr Gemahl (V, 12) und bittet dringend seine Psyche, durch heilige Enthaltsamkeit (religiosa continentia) sie alle vor dem Verderben zu bewahren. Doch sie lässt nicht ab, ihn zu erbitten, bis sie ihre ränkevollen Schwestern wiedersieht und nun durch den in ihrer Arglosigkeit begangenen Widerspruch mit sich selbst in Betreff der Beschreibung ihres Gatten sich schon halb verräth. Endlich lässt sie sich, wunderbar genug, zum Beweis des im Märchen selbst tiefbegründeten Motivs, durch das nur vermeintliche, in der Sache völlig begründete Vorgeben, dass ihr Gemahl ein Ungeheuer sei, zu der mit ihrem Verrath identischen unglücklichen Neugier verleiten. Sie sieht, was zu sehen ihr streng verboten war. Und kaum ist ihr Gemahl durch ihre Schuld erweckt, da entschwindet er, sobald er ihren Verrath erkannt (visa detectae fidei colluvie) aus ihren Augen, ihren Händen (V, 23). Schliesslich erinnert er sie noch von der Cypresse herab, wie sehr er sie vor solchem Vergehen gewarnt, wofür sie jetzt gestraft werde (5, 24). Und als sie dann später noch einmal sich verleiten lässt, fast am Ende aller ihrer Leiden, dadurch dass sie die von der Persephone gebrachte Büchse gegen das strenge Verbot (ne velis aperire vel inspicere pyxidem curiosius VI, 19) öffnet, um für sich etwas von der Schönheitssalbe zu erlangen, in strafbarer Neugier sich zu vergehen, und dafür sogleich wieder die Strafe erhält, da hält ihr der zu ihrer Rettung herbeigeeilte Eros die Strafrede: „Fast wärst du, armes Mädchen, wieder in Folge derselben Neugier umgekommen (rursum perieras, misella, simili curiositate VI, 21).

Diese freilich im Märchen selbst begründete Hauptschuld wird also vom Verfasser ganz besonders betont, denn er selbst war einst in gleicher Schuld gewesen, wie die Neugier von jeher auch bei den Griechen nach der Fabel der Pandora beim Hesiod die Hauptschuld der Frau und des weiblichen Geschlechts gewesen sein sollte, so dass

vor dem hiermit verbundenen Verrath des göttlichen Geheimnisses nach der Auffassung des Apulejus bei seiner Ehrfurcht vor den Mysterien, insbesondere auch wegen der sie stets begleitenden göttlichen Strafe, nicht nachdrücklich genug gewarnt werden konnte (Parem noxam contraherent aures et linguae illae temerariae curiositatis XI, 23). Das ist die der Anschauung des Verfassers genau entsprechende eine Tendenz, welche im Märchen selbst schon tief begründet lag und darum von ihm nur mit besonderer Betonung hervorgehoben zu werden brauchte.

Eng damit verbunden war der andere Gedanke, der in gleicher Weise bei den Mysterien zum Ausdruck gelangte. Die durch Aufdeckung und Verrath des Heiligen begangene und immer von den Göttern und Menschen schwer bestrafte Schuld kann nicht anders gesühnt werden, als durch Fasten, Reinigung, Gebet und willigen, dienstfertigen Gehorsam gegen die Gottheit. Darum mahnt gleich Pan die Psyche: „Ehre den zürnenden Eros durch deine Bitten und gewinne dir seine Gunst wieder durch willigen Gehorsam (blandis obsequiis V, 25)." So irrt sie überall umher, ihren Gemahl wenn nicht durch ihr Schmeicheln als Gattin, so durch ihre Bitten als Magd (servilibus precibus) zu besänftigen (VI, 1). Ja sie entschliesst sich endlich auch, den Zorn der Aphrodite dadurch zu stillen, dass sie sich freiwillig, wenn auch spät, als Magd (vilis ancilla) in ihre Hände, ihren Dienst begiebt (ad obsequium VI, 5). Und die Göttin selbst nimmt, wenn auch ihrem hier entwickelten Charakter entsprechend, mit Hohn und Spott solchen willig fügsamen Gehorsam für sich in Anspruch (sedulum ministerium) als ganz für die Psyche passend (VI, 10): es ist der wunderbare Eifer im mühsamen Dienst.[1] Und so bethätigt Psyche diesen Gehorsam in den vier ihr auferlegten und wirklich, wenn auch nicht ohne fremde Hülfe, vollbrachten Arbeiten, dass hierdurch ihre Schuld gesühnt war, nachdem sie schliesslich selbst das Reich der Unterwelt durchmessen hatte.

In ganz entsprechender Weise wurde nämlich auch in den Mysterien besonders immer wieder von den Eingeweihten wie das heilige Schweigen und Geheimhalten, so der willige, eifrige Gehorsam (obsequium) in Anspruch genommen. „Wenn du", sagt Isis zum Apulejus, „durch eifrigen Gehorsam und heilige Dienstleistungen und beharrliches

1) diligentia miri laboris VI, 11; 13; 16; 26.

Fasten dir meine Gunst verdient hast (quodsi sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris Met. XI, 6). Denn einer Sühne (expiatio) bedurfte die so contrahierte Schuld (noxa contracta). Die durch das Vergehen befleckte Seele musste gereinigt werden. Dieser Gedanke war mit sittlichem Ernst von jeher bei den Griechen insbesondere, wie wir gesehen, durch die von den Pelasgern und Thrakern ausgegangene, vom dorischen Stamm begünstigte mystische Richtung und vor Allem durch die Mysterien vertreten. Hierzu dienten einerseits die Waschungen und Reinigungen durch Wasser und Feuer äusserlich, wie die Fasten, Gebete, heiligen Dienstleistungen innerlich. Aber auch die auferlegten Strafen, Kasteiungen, Arbeiten hatten diesen Zweck. Wenn es nun beim Apulejus (VI, 15) heisst, als die arme Psyche vor der schweren Arbeit stand, den Krug mit dem schrecklichen Wasser zu füllen: „Aber es blieb den ernsten Augen der guten Vorsehung die Herzensangst der unschuldigen Seele nicht verborgen (innocentis animae)“, so darf das innocens nicht besonders urgiert werden, da es hier nur rathlos, einfältig, arm bedeutet, weil oft genug ihre durch die temeraria curiositas begangene Schuld hervorgehoben wird. Allein wir könnten hier, wenn er den Namen nicht schon vorfand, angedeutet finden, warum die dritte Schwester vom Apulejus selbst für seine Tendenz und Auffassung den Namen Psyche erhielt, weil eben ihr Schicksal, wie dies schon vielfach eigenthümlich in der Literatur und Kunst ausgeprägt war, dem Eros gegenüber von ihm als das Schicksal der menschlichen Seele überhaupt aufgefasst wurde. Und zwar geschah dies eben im nächsten Anschluss an die h. Weihen und Mysterien. Die von Schuld befleckte Seele des Menschen muss gereinigt werden. Sie ist nach Pythagoräischer, nach Eleusinischer und Orphischer Auffassung, die dann auch Plato angenommen, in Folge einer vorweltlichen Schuld zur Strafe in das Gefängniss, in das Grab des Körpers eingeschlossen, soll sich durch Erforschung und Betrachtung himmlischer Dinge, durch die wahre Erotik, die wahre Liebe zu dem göttlichen Eros reinigen, beflügeln, der himmlischen Heimath würdig machen, im Tode zu derselben hinauffliegen und mit Eros vermählt dort in den elysischen Gefilden wohnen, zumal wenn sie sich, nach der Mysterienlehre auch des Apulejus, in den willigen Dienst der Gottheit, der göttlichen Weisheit begiebt. Aber die Seele sinkt auch umgekehrt zum Thier, wie Apulejus von

sich erzählt hatte, z. B. zum Esel herab und verfällt dem blinden, wilden, feindseligen Geschick, wenn sie sich in den Dienst der Sinnenlust begiebt, bis sie durch viele Leiden hindurch schliesslich, etwa von Ungefähr, in den Hafen der Ruhe einläuft und mit Hülfe der Weihen im Dienst der Gottheit ein höheres Glück auf Erden und eine festere Zuversicht im Tode erhält.

Wie nahe lag es also für den Apulejus, dieses Leben und Leiden und Sterben und Wiedergeborenwerden der menschlichen Seele in dem scheinbar wenigstens einzig zutreffenden Schicksal unserer Psyche im Märcben zu erkennen und wiederzufinden. Es bedurfte, wie wir bereits gesehen, nur hie und da einer geringen Aenderung und Nachhülfe, wie wenn das von der Psyche geborene Kind, das im Märchen selbst wohlbegründet als nur verjüngter Eros bezeichnet wird, in Folge der Schuld der Psyche, der Aphrodite Urania entgegen, zu einer jetzt sterblichen, sinnlichen Voluptas gemacht wird, während doch wieder Psyche selbst schliesslich ganz gereinigt, vom Zeus selbst mit dem Unsterblichkeitsbecher begrüsst, nunmehr der Aprodite und dem Eros ebenbürtig in den Himmel aufgenommen wird.

Wie nun in diesem Sinne die Seele ganz philosophisch nach der Deutung des Apulejus durch Gewohnheit und Leiden in scharfer, strenger Zucht zur Mässigung erzogen und für den Gehorsam willig gemacht wird, worin sich dann die Reinigung bewährt, ebenso tritt uns fast noch treffender diese Allegorisierung, wie wir oben schon andeuteten, bei der Sobrietas entgegen, als Aphrodite in ihrer Entrüstung über den in ihren Augen gegen sie verübten Verrath ihres Sohnes Eros bei sich zu Rathe geht, ob sie ihn zu strafen ihre sonstige Feindin, die Sobrietas, um Hülfe bitten soll: Ja mit dem bäurischen, nach ihrer Meinung hässlichen Weibe muss sie sich am Ende gar bereden, dass diese ihn hart strafe, all seiner Künste und Waffen beraube und seinen Leib mit schärferen Heilmitteln züchtige. Ich glaube, dann erst wird das Unrecht, das er mir gethan hat, gesühnt sein, wenn sie ihm seine Haare abgeschoren, seine Flügel ihm gestutzt hat (V, 30). Hier sehen wir handgreiflich, wie der zwar im Märchen durchaus begründeten, als Bestrafung motivierten Lähmung und Heilung des Eros eine völlig fremdartige Deutung, welche in der That ganz der Auffassung des Apulejus entspricht, untergelegt wird. Freilich muss der vom siedenden Oel verletzte Gott zuerst noch seiner Macht beraubt,

geschwächt, entkräftet, schliesslich, wie richtig im Märchen mit dem Verfasser selbst im Widerspruch durchbricht, durch die Verjüngungssalbe geheilt werden, bis er zuletzt neugeboren, neugekräftigt wieder zum Himmel auffliegt. Das ist alles in der Grundform des Märchens gegeben. Aber hier wird nun alles vom Apulejus erst seiner allegorischen Deutung angepasst. Der irdischen, sinnlichen Liebesgöttin wird hiernach, nicht unähnlich der allegorischen Erzählung des Prodikos vom Herakles am Scheidewege, die höhere, reinere, ernstere Göttin der Enthaltsamkeit (religiosa continentia oder sobrietas), ganz wie sie in den h. Weihen dem Eingeweihten zur Reinigung seines Körpers und seiner Seele auferlegt wurde, personificiert gegenübergestellt. Denn es soll nun auch Eros, der Psyche selbst ganz entsprechend, wie zur Strafe von seiner sinnlichen Natur, welche ihm Apulejus nach seiner Darstellung, auch nach dem Zeugniss der Mutter, der Möve, der Hera und Demeter und selbst des Zeus, beigelegt hat, ähnlich wie Lucius von seiner sinnlichen Dienstbarkeit, die jenen wie diesen zu Fall gebracht haben musste, gereinigt und geheilt werden. Denn Apulejus nennt die ihm vor den Weihen des Osiris auferlegten Fasten mit der übrigen Enthaltsamkeit, ja selbst in Verknüpfung mit der Tonsur, auf welche er so eitel ist, und welche spassig genug nun auch am Eros vollzogen werden soll, ganz ebenso sobrietas (XI, 30), so dass wir darin alles zusammengefasst finden, was den zu Weihenden überhaupt an Fasten, Kasteiungen und Enthaltsamkeit auferlegt wurde. Darum sollte nach der Auffassung des Apulejus der ganz willkürlich, nur nach der gewöhnlichen Volksvorstellung in seiner sinnlichen Liebeslust früher und bisher als unbändig gedachte und beschriebene Eros, (der jedoch grade in unserm Märchen der Psyche gegenüber von diesem allen grade als das Gegentheil erscheint), in ähnlicher Weise zum Gehorsam gebracht, gebändigt, in geistiger und körperlicher Zucht, (welche dann in der Erzählung des Märchens wieder völlig anders und ganz richtig als blosse Einsperrung und Heilung erscheint), zu seiner höheren Weihe und Rückkehr in den Himmel erzogen worden sein.

Die Grundform des Märchens. Aber trotz aller vom Apulejus aufgelegten Schminke sehen wir, bricht die davon unberührte Grundform des Märchens immer wieder durch. Dieselbe war von so treffender, siegreicher Schönheit, dass sie sich durch alles angehängte Flitter-

werk, alle Beimischung von allegorisierenden Anwandlungen des Erzählers nicht verwischen, nicht beseitigen liess. Wir haben es also jetzt, dieser trotz aller scheinbaren Verwandtschaft doch durchaus willkürlichen Auffassung und Umgestaltung des Apulejus gegenüber, mit der richtigen Deutung unseres eigentlichen, ächten Märchens zu thun, welche am besten geeignet ist, nicht nur alle einzelnen Gestalten und Züge des Märchens in das rechte Licht zu stellen, sondern auch zeigen wird, dass selbst ohne unmittelbaren äusseren Zusammenhang dennoch unserm Märchen in wesentlicher Uebereinstimmung derselbe mythologische Gehalt zu Grunde liegt, den wir in den eleusinischen Mysterien kennen gelernt haben.

Ehe wir jedoch an die Deutung des Märchens herantreten, wollen wir wenigstens einen Versuch machen, ob es uns vielleicht gelingen möchte, ausser dem mythologischen auch gewissermassen einen geschichtlichen Hintergrund für unser Märchen zu entdecken, ohne darum auf etwas luftigem Gefährt in das ferne Indien zurückgehen zu müssen.

8. Der geschichtliche Hintergrund des Märchens.

Es könnte freilich als eine contradictio in adjecto erscheinen, bei einem Märchen von einer Art geschichtlichem Hindergrunde zu sprechen. Wohl steigen die Götter in ihrem Mythus von ihrem Himmel auf die Erde nieder und siedeln sich bei den Menschen an, localisieren sich in ihren Cultstätten, ja gewinnen grade daran vielfach ihre Mannichfaltigkeit und Verschiedenartigkeit. Ebenso bewegen sich die aus den Göttern heroisierten Helden auf der Erde wie auf ihrem geschichtlichen Boden, begleiten die Völker auf ihren Wanderungen und spiegeln sich mit ihrem Leben, mit ihren Thaten und Abenteuern in der innern und äussern Geschichte ihres Volks, so dass vielfach die Heldensage als historisierte Göttergeschichte erscheint. Aber das Märchen als weiterer Niederschlag der Göttersage, dies luftige Gespinnst, das meist in die allgemein menschlichen Bezüge tief hineingesenkt, kaum an Ort oder Zeit gebunden, wie die Altweibersommerfäden zur Herbstzeit freilich nahe an der Erde sich überall ansetzt, überall zu Hause ist und schnell und flüchtig dem suchenden Blick, der haschenden Hand immer wieder entschwindet? Sollte es möglich sein, sollte es gelingen, ihm wenigstens in diesem einzelnen Fall ein Fangnetz zu stellen, es im Grossen und Ganzen wenigstens an eine bestimmte Zeit, an einen bestimmten Ort zu bannen? Es gilt, wenigstens einen Versuch zu machen.

Milesisches Märchen. Wir haben es hier zunächst trotz aller hie und da, an den verschiedensten Orten, bei den von einander entferntesten Völkern hervortretenden Aehnlichkeit, auf die wir später achten wollen, mit einem unzweifelhaft altgriechischen Märchen, einer fabula Graecanica zu thun, wie dies nicht blos die Stelle, welche es bei Apulejus in der aneinandergereihten Schnur von all den auch sonst aus dem Griechischen entlehnten und freibearbeiteten Geschichten einnimmt, sondern auch insbesondere der ganze Inhalt beweist, welcher abge-

sehen von dem noch griechischen Namen der Heldin lauter griechische Verhältnisse, griechische Cultur, griechische Geschichte, griechisches Local zur Voraussetzung hat. Aber nicht allein dies ist unbestreitbar, sondern wir haben, wie ich glaube, auch ein altes milesisches Märchen vor uns, nicht in dem Sinn, welchen man seit den vielfach bedenklichen Milesiaca des Aristides damit verband und welcher, wie Apulejus dies mit seinem tibi sermone isto Milesio varias fabulas conseram (Met. 1, 1) ausdrücklich zugesteht, vielmehr dem ganzen Geschichtencomplex des Goldenen Esels zukommt, sondern in der Weise, dass in der That unser Märchen hier in Milet und zwar zu einer ganz bestimmten Zeit localisiert zu denken ist und dass gewiss auch Apulejus, wie wir oben schon angedeutet, in Milet selbst diese Perle aller Märchendichtung aufgefunden hatte, wenn er auch seinem Roman zu Liebe es als Esel in Thessalien in der Räuberhöhle gehört zu haben fingiert. Wie dies auch sei, die Erzählung selbst im Frauenmund verpflanzt sich schnell von Ort zu Ort in ihrem Heimathsland und soll sich (nach einer Angabe Schmidt's in seinen Griech. Märchen p. 14) auf der Insel Zakynthos, wenn kein Irrthum obwaltet, ganz verwandt bis auf den heutigen Tag in Griechenland erhalten haben. Aber so sehr auch sonst in diesem Märchen nach aller Märchen Art sich alles, freilich im griechischen Gewande, im allgemein Menschlichen bewegt, so dass wir gleich uns traulich angeheimelt fühlen, ein Umstand ist vorhanden, wodurch es seine Heimath und sich selbst verräth. Wohl wird die Stadt und das Reich des Königs, der die drei schönen Töchter hat, ebenso wenig genannt, wie das der beiden Schwiegersöhne. Es heisst bei jenem in allbekannter Märchenform: „Es war einmal in einer Stadt ein König und eine Königin", und bei diesen: Die Psyche kam auf ihrer Wanderung in die Stadt, wo die eine, und dann, wo die andere Schwester wohnte, höchstens mit der Angabe, dass die beiden Schwestern immer erst zu Schiff in ihres Vaters Reich zurück gelangen und weit entfernt in der Fremde wohnen. Aber wichtig ist die Angabe: Der König holt sich nicht allzufern sein Orakel vom Apollo bei Milet. Wir erkennen also in der Erzählung nicht nur ein altgriechisches Märchen, zumal mit dem ganzen mythologischen Hintergrund der Verehrung des olympischen Zeus, der samischen Hera, der eleusinischen Demeter, der athenischen Aphrodite mit der Psyche und dem Eros, des Pan und der ganzen Ausrüstung der Unterwelt der Persephone mit dem Eingang

zu derselben bei Tainaros, sondern speciell auch ein milesisches Märchen, dessen besondere Gestaltung und Fixierung in die Zeit zurückreicht, wo das Orakel des Apollo bei Milet noch in hohen Ehren stand und wo damit in Verbindung die patriarchalische Königsherrschaft, die erwähnt wird, in den hier angelegten ionischen Colonieen sich etwa bis gegen das siebente Jahrhundert v. Chr. noch unangetastet erhalten hatte. Wir wissen auch, wie weithin in die Ferne namentlich am Pontos Euxeinos das schnell und üppig aufgeblühte Milet im Handelsverkehr seine zahlreichen Colonieen entsendete, so dass sehr wohl im Anschluss hieran die beiden Schwiegersöhne des Königs ganz nach Menschenart vorgestellt, als in der Ferne und Fremde wohnend und nur zur See zu erreichen gedacht werden konnten.

Der didymaiische Apollon und Artemis. Es dürfte sich darum verlohnen, des Näheren nachzuforschen, ob und welche namentlich mythologischen Anknüpfungen sich hier ergeben, die eine gewisse Grundlage für unser Märchen zu bilden geeignet wären. Es ist nämlich mit der Bezeichnung im Märchen „dei Milesii vetustissimum oraculum" das nicht in der Stadt selbst, sondern von der Stadt etwa 180 Stadien ($4^1/_2$ deutsche Meilen) entfernte Orakel des didymaiischen Apollon gemeint. Schon vor der Gründung Milets durch die Ionier sollte hier in der Nähe der Stadt das uralte Heiligthum des Gottes bei den ältesten Bewohnern der Gegend, den Karern, bestanden haben, wie Pausanias (VII, 2, 4) schreibt: „In Didymoi befindet sich das Heiligthum des Apollon und dessen Orakel, das älter ist als die Ansiedlung der Ionier." Denn die ältesten Bewohner dieser Gegend waren, wie auch zum Theil auf der Westküste vom griechischen Festland die Karer und Leleger. Vor den Ioniern kamen nun dorische Ansiedler von Kreta, wo nahe am Vorgebirge Zephyrion schon eine ältere Stadt Milet[1] erbaut war, und gründeten unter Anführung des Sarpedon die Altstadt Milet in Verbindung mit dem Cult des Apollon und der Deione oder Persephone, so dass Miletos[2] selbst ein Sohn des Apollon und der Deione heisst. Hierauf dürfte es denn auch zu beziehen sein, dass in unserm Märchen Psyche angewiesen wird, auf ihrem Weg zur Unterwelt den descensus ad inferos nicht anderswo als in dem Mutterlande

1) Vgl. auch Hom. Il. 2, 647.
2) Ovid. Met. IX, 443.

der kretischen Ansiedler zu Tainaros, zu suchen, statt wie ursprünglich am Acheron in dem pelasgischen Epeiros. Aber wir sehen, wenn Apollon mit der seinem Wesen sonst so völlig fremden Persephone verbunden werden konnte, wie fliessend damals noch sein erst später fixierter und beschränkter Götterbegriff gewesen sein muss. Mit gleichem Recht war darum neben Deione dem Gott auch die Schwester Artemis zur Seite gestellt. Gott und Göttin als Zwillingsgötter, wie es scheint, wurden Δίδυμοι genannt. Doch das Eigenthumsrecht für diese Verehrung lässt sich nicht mehr sicher feststellen. Als nämlich Neleus aus Pylos vertrieben, mit seinen Genossen nach Attika zog und sich hier mit den Ioniern verband, um eine neue Heimath zu suchen, fuhren sie über das ägäische Meer und gelangten von Samos nach der kleinasiatischen Küste, wo sie alsbald die ionische Dodekapolis gründeten. So wurde insbesondere Milet von Neleus erweitert, welches unter der von ihm begründeten Königsherrschaft bald zur höchsten Macht und Blüthe gelangt, mehr als 80 Colonieen in weite Ferne, besonders an die Küsten des Schwarzen Meers, ausgesendet haben soll. Mit dem Neleus und den Ioniern wurden nun auch die heimischen Heiligthümer mitgebracht. Insbesondere wurde die Verehrung der Artemis, die hier in Milet als ἐν χιτῶνι den Beinamen Chitone oder Chitonia führte, auf Neleus zurückgeführt. Dieser sollte die Artemis hier zur Hauptgöttin gemacht haben, weshalb die Göttin selbst, wie ihr Fest, Neleis genannt worden sei.[1] Doch wir werden kaum irre gehen, wenn wir ihren Beinamen Neleis vielmehr auf ihre Eigenschaft als Todesgöttin in Beziehung setzen, da sie in gleichem Sinne dem Apollon hier als Deione zur Seite stand, wenn wir uns erinnern, dass dem Todesgott ähnlich das νηλεὲς ἦτορ ἔχων als ἀδάμαστος und illacrimabilis zukam. So wurde dies Geschwisterpaar in dem alten das ganze Götterwesen als Licht- und Erdgottheit zugleich noch mehr zusammenfassenden Sinn hier zu Milet und in der Nähe zu Didymoi von Altersher verehrt.

Apollon und Artemis als Wahrsagegottheit. Das Priestergeschlecht der Branchiden verwaltete das Orakel des Gottes,

1) Vgl. Steph. B. s. v. χιτώνη; Polyaen. 8, 35; Plutarch. mul. virt. p. 237; Aristaenet. 1, 15, weshalb Callimach. in Dianam 225 sagt: „Sei, Chitone, gegrüsset, In Milet einheimisch; denn Neleus machte dich einstmals Zur Zugführerin, als er zu Schiff von Kekropia abfuhr.“

20 Stadien vom Meeresufer, 180 von Milet entfernt,[1] obwohl neben den Branchiden noch die Evangeliden (Konon 44) standen. Der Gott Apollon hiess ursprünglich von der langaushaltenden, vollen, aber zitternden Stimme, mit welcher er in seiner heiligen Quelle dahinrauschend seine Orakelsprüche ertheilte, selber *Βράγχος* und das Orakel unfern vom Vgb. Poseidion oberhalb des Hafens Panormos gewöhnlich das des *Διδυμεὺς Ἀπόλλων* unter den Branchiden.[2] Durch den Branchos, der ein Nachfolger des Delphiers Machaireus war, von dem Neoptolemos in Delphi erschlagen sein sollte, oder durch Smikros aus Delphi, welcher der Vater des Branchos gewesen sein sollte, wurde das Orakel des didymaiischen Apollon in Milet auf den Apolloncult in Delphi zurückgeführt.[3] So gab es darum auch einen Apollo *Δελφίνιος* in Delphi, in Kreta, in Didyma und in Massilia[4] ganz nach demselben Lauf seiner historischen Verpflanzung aus dem Mutterland über Attika, Kreta nach Milet.

Apollon und Artemis als Heilgottheit. Gott und Göttin standen hier aber nicht nur als Lichtgottheiten, so dass sie zugleich auch als *Ἥλιος* und *Σελήνη* verehrt wurden, oder als Quellgötter, indem sie aus dem Rauschen der Quelle ihre Orakel ertheilten, einander zur Seite, sondern waren zugleich Heilgottheiten, weshalb Apollo zu Milet als *Οὔλιος*, *ἰατικός* neben der Artemis verehrt wurde. Als darum einst eine Pest in Milet ausgebrochen war, sollte der Seher Branchos das Volk mit Lorbeerzweigen aus der heiligen Quelle zur Reinigung besprengt und dabei gesungen haben: *Μέλπετε, ὦ παῖδες, ἑκάεργον καὶ ἑκαέργαν.* Denn Todtengott und Göttin heilten zugleich, nach dem Grundsatz *ὁ τρώσας ἰάσεται*, wobei dann das Volk zur Abwehr der Krankheit in seiner einheimischen barbarischen Sprache singend mit einfiel.[5] Hiermit hängt zusammen, wenn auf den Inschriften neben dem Gott als *ὁ προφήτης* die Göttin als *ἡ ὑδροφόρος*, zumal in Bezug auf das mantische Wasser, bezeichnet ist, ähnlich wie zu Delphi die *ὑδροφόρος Ἀρτέμιδος*

1) Plin. h. n. V, 31 vgl. Pomp. Mel. I, 17.

2) Herodot 1, 157 sagt: *ἦν γὰρ αὐτόθι μαντήϊον ἐκ παλαιοῦ ἱδρυμένον, τῷ Ἴωνές τε πάντες καὶ Αἰολέες ἐώθεσαν χρέεσθαι* vgl. Quintil. XI, 3.

3) Strabo IX, 3, 9, vgl. Konon 33.

4) Stat. Theb. VIII, 198.

5) Vgl. Clemens Al. strom. V, 8, 49.

πυθίης erwähnt wird.[1] Später wurde der alte Tempel des Götterpaares von den Persern verbrannt und dann von den Milesiern mit grösster Pracht wieder auferbaut.[2] Gegen die Verehrung des Gottes trat zwar, ähnlich wie in Delphi, das Ansehn der Göttin mit der Zeit mehr und mehr zurück, so dass später Tacitus[3] sagen kann, ähnlich wie die ephesische Artemis habe sich der milesische Apollon allgemeine Verehrung verschafft. So sollte der Gott denn, gewiss ursprünglich neben der entsprechenden Göttin, davon *Διδυμαῖος* heissen, quod geminam speciem sui numinis praefert ipse illuminando formandoque lunam, als ob er das Wesen des Sonnengottes und der Mondgöttin in sich vereinigte, wie allerdings auch schon Homer (Il. 1, 473) einen Paian nur auf den *Ἑκάεργος* kennt. Auf den Münzen von Milet hält[4] Apollon das Bild der Artemis, oder sie steht auch allein oder mit Apollon verbunden. Wir haben darum überall mit den Eigenschaften des Gottes zugleich die der entsprechenden Göttin hinzuzudenken.

A p o l l o n u n d A r t e m i s a l s L i e b e s g o t t h e i t. Erschien nun die Artemis neben dem Gott zugleich als chthonische Göttin in der Liebe und Ehe mit dem Licht- und Himmelsgott verbunden, so verstehen wir, wie er in Milet zugleich als Gott der Liebe und Freundschaft, als *Φίλιος* und *Φιλήσιος* verehrt wurde.[5] Die Göttin wird darum ihm entsprechend als *Φιλία*, *Φιλησία* zu denken sein und nimmt darum wie auf der einen Seite den Charakter der Demeter, der ephesischen Artemis, so ähnlich den Charakter der Aphrodite an.

Hiermit hängt aufs engste die Legende von der Geburt des Branchos zusammen: „Demoklos aus Delphi fährt nach einem Orakelspruch mit seinem eben erwachsenen Sohn Smikros nach Milet. Der Vater lässt in der Eile den Sohn bei seiner Abreise von Milet zurück. Dieser wird von einem Ziegenhirten, dem Sohn des Eritharses, gefunden

1) Vgl. Müller Dorier I, 225. Aehnlich heisst es von einem Priester in Klaros: in specum digressus hausta fontis arcani aqua edit responsa Tacit. Ann. II, 54.
2) Herod. VI, 19.
3) Ann. IV, 55 vgl. III, 63.
4) Vgl. Welcker Gr. G. 1, 527.
5) Vgl. Plin. h. n. 34, 19, 14 Canachus Apollinem nudum, qui Philesios cognominatur in Didymaeo.

und zu seinem Vater geführt. Beide Knaben gerathen in Streit um einen Schwan (des Apollon). Da erscheint ihnen Leukothea und verkündigt ihnen, den Milesiern zu sagen, sie sollten ihr einen Knabenwettkampf einrichten, (παίδων ἀγῶνα γυμνικὸν τελεῖν αὐτῇ), da sie Freude habe an dem Wettstreit der Knaben. Smikros vermählt sich hierauf mit der Tochter eines angesehenen Milesiers, und als diese einen Sohn erzeugt, sieht sie in einem Gesicht, wie die Sonne ihr in den Mund und durch den Körper geht, dass sie das Sonnenkind Branchos erzeugt. Der Knabe war der schönste von allen Menschen. Apollon gewann ihn lieb (αὐτὸν ἐφίλησεν ἐρασθείς), da er ihn bei den Heerden weidend fand, und küsste ihn. Dort ist ein Altar des Apollon Φίλιος errichtet. Branchos wurde dann vom Apollo begeistert und gab an dem Orte Δίδυμοι Orakel, und bis auf den heutigen Tag ist von den jetzt bestehenden griechischen Orakeln das der Branchiden nach Delphi allgemein als das vorzüglichste anerkannt". [1] Lösen wir das Gewand der Legende ab, so erscheint hier der Apollon Κύκνος mit der Lichtgöttin Artemis als Leukothea verbunden, welche von ihm im Sonnenlicht befruchtet den im Branchos verjüngten (Σμικρὸς) Hirten- und Sehergott (Νόμιος) erzeugt, ebenso nach Dorischer Art in Liebe als Φίλιος und Eros seinem Sohne wie seiner Gattin und Schwester zugethan.

Homer im Schiffskatalog (Il. II, 868) erwähnt unter Anführung des Nastes und Amphimachos, der Söhne des goldreichen Nomion, die barbarischredenden Karer, welche Milet unfern des Φθειρῶν Gebirges am Latmos und die Nachbargegenden am Maiandrosfluss bis Mykale bewohnten. Unfern vom Latmos war aber das Grab des von der Mondgöttin inniggeliebten Endymion in einer Höhle bei einem Flüsschen. Es ist der von den Neliden aus ihrer Heimath in Elis hierher verpflanzte, im Winter als Lichtgott verborgene Apollo-Endymion, mit welchem in einsamer Grotte die Göttin als Φιλία, Φιλησία, ähnlich wie Aphrodite-Psyche mit dem Eros, liebend buhlt.

Demeter in Milet. Aber die Kodriden hatten mit den Pyliern unter Neleus aus Attika nach Ionien, insbesondere nach Milet und nach Ephesos, frühe auch schon die Heiligthümer der eleusinischen

1) Konon narr. 33.

Demeter mitgebracht.[1] Darum werden auch in Milet wiederholt die im Herbst mit den grossen Eleusinien ebenso schon in Athen eng verbundenen Thesmophorien der Demeter erwähnt. Als die Soldaten Alexanders d. Gr. den Tempel der Milesischen Demeter plündern wollten, schlug ihnen eine helle Flamme daraus entgegen, dass sie alle blind davon wurden,[2] und als die Gallier Ionien verwüsteten, kamen sie in das Milesische Gebiet grade zu der Zeit, wo in Milet die Thesmophorien gefeiert wurden und eben die Frauen im Tempel nahe vor der Stadt versammelt waren.[3] Nach dem Didymos sollte Milet, das früher von den alten Lelegern *Λελεγηίς* geheissen, später von den vielen dort wachsenden Fichten die Fichtenstadt, Pityussa, genannt sein. Deshalb stellten die Bewohner von Milet an den Thesmophorien einen Fichtenzweig unter das Binsenlager und legten auf die Opfer der Demeter einen Fichtenzapfen (*κῶνον πίτυος*) wegen der hier zuerst erwachsenen Fichte.

Demeter und Apollon in Milet. Dass aber der Gott und die Göttin ursprünglich auch in Milet noch zugleich als Himmels- und Erdgottheit gedacht wurden, ersehen wir, wenn der weitere Name für Milet Anaktoria von dem Anax als Sohn dieses Götterpaares abgeleitet wird.[4] Die Verehrung und das Fest der Thesmophorien war, wie man meinte, pelasgischen Ursprungs, wie denn die Ionier insbesondere aus den Pelasgern hervorgegangen waren und die Feier von Athen nach Milet übertragen hatten. Es fiel wie in Athen mit den grossen Eleusinien in der herbstlichen Saatzeit zusammen und wurde nach der engen Beziehung zwischen Ackerbau und Eheschliessung vorzüglich auch auf die Einrichtung des Ackerbaues mit der Ehe bezogen. Es war eine dreitägige Feier; der erste Tag galt der uns bereits bekannten *κάθοδος* der Demeter. Der zweite aber schon der der neuen Befruchtung vorausgehenden Enthaltsamkeit und dem Fasten (*νηστεία*), wo die Weiber, ähnlich wie die Göttin und die Psyche in der Unterwelt, auf dem Boden sassen, ohne zu essen oder zu trinken. Dann war der dritte Tag der *Καλλιγένεια* geweiht,

1) Pherekydes bei Strab. XIV, 1, 3 *τὰ ἱερὰ τῆς Ἐλευσινίας Δήμητρος*.
2) Valer. Max. I, 1, 5.
3) Parthen. 8.
4) Steph. B. s. v.

wo der Kindererzeugung gedacht wurde.[1] Diese Feier fiel in den Oktober. Den Winter über herrschten dann die Gottheiten des Todes, ehelich vermählt und verbunden in der Unterwelt. Aber zur Frühlingszeit bekämpfte und überwand der aus dem Tode wieder ans Licht gebrachte oder der aus der weiten Ferne und Fremde heimkehrende Lichtgott Apollon die winterliche Gottheit, die als Pytho oder Delphyne in Schlangen- oder Drachengestalt erschien, obgleich er ursprünglich selbst damit zusammenfallend sich nur daraus neu erzeugend verjüngte. Am 7. des Monats Delphinios war er Sieger. Darum beginnt an diesem Tag zu Delphi zu seiner Heimholung aus dem winterlichen Hirtendienst beim unterweltlichen Admetos in Thessalien die Procession nach Tempe zu seiner neuen Epiphanie. Darum beginnt an demselben Tage auch Apollon-Theseus in Athen seinen Zug nach Kreta zur Ueberwältigung des Minotauros. Als Apollon und Artemis in Sikyon nach Erlegung des Python gereinigt sein wollten, um dann in neuer Verjüngung und Beleuchtung sich segensreich zu erweisen, mussten zur Vertretung des gleich den Göttern sonst dem Tode verfallenen Volks 7 Knaben und 7 Mädchen im Fluss gereinigt und gesühnt werden. Ebenso sollte darum in Athen an den Delphinien Theseus mit 7 Knaben und 7 Mädchen als Sühnopfer aus dem Prytaneion in das Delphinion gebracht sein, wo er für sie dem Gott Apollon die ἱκετήρια, den mit weisser Wollenbinde umwickelten Olivenstab, zur Sühne darbrachte, wie man auch später noch am Tage seines Auszugs, als er die Aphrodite anrufend absegelte, immer wieder 7 Knaben und 7 Mädchen zur Sühne (ἱλασομένας)[2] ins Delphinion schickte. Dies war im April, nachdem mit der Frühlingsnachtgleiche der Sieg über den winternächtlichen Gott gewonnen war. Aehnlich war die Feier des Apollon Delphinios nach seiner Uebertragung aus Athen in Kreta und Milet.

Aber die Zeit der Heimholung und Heimkehr des Lichtgottes wurde verschieden gedacht und gefeiert, je nachdem er schon in der Wintersonnenwende mit seinem Licht, in der Frühlingszeit mit seiner grünen Saat und Fruchtbarkeit, in der Sommerzeit im gereiften Halme mit seinem goldnen Sommer zur Erntezeit wiederkehrte. Letzteres

1) Welcker, Gr. G. II, 502 fg.
2) Plut. Th. 17.

wurde erst am 7. Thargelion in Delphi, am Thargelienfest, Ende Mai gefeiert. Dies war dann eigentlich das Fest den Theophanie, der Verjüngungs-, der Geburtstag des Gottes wie den Tag zuvor der Göttin zu Delos, und gewiss ebenso in Delphi, Athen, Kreta und Milet, des Ἑκάεργος und der Ἑκαέργα. Jetzt wird Apollo, der so lange in der fernen Fremde geweilt hatte, vor Allem feierlich in Delphi von den Hyperboreern heimgerufen. Besonders schön war der Paian des Alkaios: Apollon rüstet sein Schwanengespann und kommt jetzt vom Zeus selber mit goldner Mitra und Leier geschmückt, in der Mitte des Sommers, nach Delphi zurück. Alles in der Natur, voran die Nachtigallen, die Schwalben und die Cicaden erheben ihre Stimme zu Ehren ihres Gottes. Auch Kastalia und Kephissos erregen ihre Wellen zu lieblichem Rauschen, den Apollo zu begrüssen.[1] Denn jetzt bringt er mit der Schwester in goldner Aehre von Ort zu Ort, von Dodona über Delphi bis nach Delos und auch wohl bis Milet hin, den goldnen Sommer (τὸ χρυσοῦν θέρος) zurück. Hyperboreische Jungfrauen mit Fackeln und mit Kannen zur Opferspende, geben ihm das Geleite.

Aber auch hier berühren sich wie im ganzen Leben der Natur Leben und Tod, Freude und Leid. Mit der Ernte ist zur Hochsommerzeit auch bald wieder das Scheiden gekommen. Schon kündigt sich der Tod an, und so war mit dem Jubelfest der Thargelien eng das Todesfest verbunden, an welchem das eben so hoch gestiegene, hochgefeierte Götterpaar und mit ihm die in Mitleidenschaft gezogene Menschheit oder zur Sühne (pro redemptione) die ursprünglich diese vertretenden Menschenopfer in den Tod sanken. Hören wir erst die hierher gehörende milesische Legende:[2] „Die Milesier führten Krieg mit Naxos, verwüsteten das Land und belagerten die Stadt. Eine Jungfrau aus Naxos, Polykrite mit Namen, wurde dabei in dem nahe bei der Stadt liegenden Heiligthum des Gottes, Δήλιον, überrascht, und Diognet, Anführer der mit den Milesiern verbündeten Erythraier, fasst innige Liebe zu ihr. Er verspricht heilig und theuer bei der Artemis, all ihre Wünsche zu erfüllen, und wird so genöthigt, die Milesier zu verrathen. Diese feierten grade zu Ehren des Apollon

1) Himer. orat. XIV, 10 vgl. Müller Dor. I, 270.
2) Parthen. 9 vgl. Hesych. s. v.

Θαργήλιος das Erntefest der Thargelien, wo der Sonnengott die eben gereiften Früchte den Menschen zum Gebrauche übergiebt. Am dritten Tage wurde dabei die schönste Gottesgabe, viel ungemischter Wein, getrunken und viel verspeist. Eine nächtliche Fackel sollte nach der Sage das verabredete Zeichen sein. Die Brüder des Mädchens machen einen Ausfall, dringen ins Lager, tödten die Milesier und aus Unwissenheit auch den Diognet. Um aber die Jungfrau zu ehren, umbinden sie dieselbe mit Binden oder Gürteln in solcher Zahl, dass sie, ähnlich wie die römische Tarpeja, schliesslich davon erstickt wurde. Diognet sollte mit ihr verbrannt sein. Seitdem wurde ihr jährlich ein Todtenopfer dargebracht."

Setzen wir Gott und Göttin an Stelle des jetzt die nächtliche Fackel tragenden, in den Tod gegebenen Führers und der Priesterin, so löst sich das durchsichtige Gewand der Legende. Denn kaum war der Sommer zu seiner Höhe gelangt, so war mit der Ernte auch schon der scharfe Schnitter Tod gekommen für die sommerliche Licht- und Erdgottheit. Die Thargelien wurden so aus dem Erntefest zum Todtenfest. Darum wurden in Athen 2 Männer oder ursprünglich für die Lösung der Männer und der Frauen wohl 1 Mann und 1 Frau an Stelle des Gottes und der Göttin mit Blumen und Früchten des Festes geschmückt, mit duftigen Kräutern eingerieben, dann feierlich wie Opferthiere vors Thor geführt und ganz ähnlich wie Psyche, nur nach später hergebrachter Sitte unter allerlei Verwünschungen, vom Felsen gestürzt. Diese Sühnopfer hiessen *φαρμακοί*. Aber sie wurden zugleich auch mit Beziehung auf die im Tode alsbald sich vollziehende neue Vermählung mit Feigenschnüren behängt und mit Feigenruthen geschlagen. Erst später wurden hierzu, wie beim Sprung vom Leukadischen Fels, Verbrecher genommen, die dann auch wohl unten wieder aufgefangen und über die Grenze geschafft wurden. Die Pandora sollte schliesslich statt des *φαρμακός* als späteren Ersatz für die Menschenopfer einen siebenblättrigen Kohlkopf geopfert haben. [1]

Sollte aber der Gott auf seiner winterlichen Sonnenwanderung nach der zuerst in Nordgriechenland bei den alten Pelasgern in Epeiros entstandenen Vorstellung zu den Hyperboreern gekommen sein, so hatte er sich nach der in Ionien sich bildenden Auffassung geogra-

1) Hipponax fr. 18.

phisch während der Winterzeit zu den Lykiern begeben,[1] zumal hierher von Kreta und Milet der Cult des Apollon verpflanzt worden war. Wir können so, wenn wir die durch die griechische Colonisierung vermittelte Verbreitung der griechischen Götterverehrung und die bei ihrer Loslösung vom heimischen Boden daraus abgeleitete Heroengeschichte verfolgen, die einzelnen Fäden gewinnen, aus denen sich das reiche Gewebe der Heroensage zusammengesetzt hat, welches in der Homerischen Dichtung verarbeitet ist. Hören wir hierfür eine andere, ältere milesische Legende: „Zeus erzeugte von der Europa den Minos, Sarpedon und Rhadamanthys, welche in Kreta von ihrem zweiten Gemahl, Asterion, auferzogen wurden. Da fassten sie nach altdorischer Sitte Liebe zu dem schönen Sohn des Apollon und der (dorischen Aphrodite, wie sie auch in unserm Psychemärchen erscheint,) Areia oder Akakallis, dem Miletos. Sarpedon entflieht darum mit ihm nach Asien, und beide gründen dort Milet. Aber bald zieht Sarpedon weiter in den Kampf gegen die Lykier und wird ihr König.“[2] Dieselbe Sage lautet dann mit karischer Beimischung: „Miletos sollte von seiner Mutter Akakallis aus Furcht vor dem Minos in dem Walde ausgesetzt sein, wo er nach dem Willen des Apollon zuerst von Wölfen, dann von Hirten ernährt wurde. Später entflieht er mit Sarpedon zur Nachtzeit vor dem Minos in einem Nachen nach Karien und vermählt sich nach der Gründung von Milet mit der Tochter des Karerkönigs Eurytos, der Eidothea, die wir in Milet bereits als Leukothea kennen gelernt haben. Es werden ihnen Zwillingskinder (*δίδυμοι παῖδες*) geboren, welche wieder wie Smikros-Leukothea, Miletos-Eidothea nur Variationen und Verjüngungen von Apollo und Artemis, von Hekaergos und Hekaerga sind, ganz karisch *Καῦνος* und *Βυβλίς* genannt. Von allen Seiten kommen, als das Mädchen zur Jungfrau erwachsen ist, aus den benachbarten Städten die Freier zu ihr. Aber sie ist als Artemis-*Φιλία* in unaussprechlicher Liebe zu ihrem Bruder Apollon-Kaunos entbrannt. Lange sucht sie ihre Liebe vor ihren Eltern zu verbergen, allein dieselbe war zu gross. Darum beschloss sie sich N a c h t s von dem Felsen herabzustürzen, ganz wie Psyche. Sie ging auf den nahe bei Milet gelegenen Berg, aber wie

1) Vgl. auch Heyne ad Verg. Aen. IV, 2.
2) Apollod. IV, 1, 1 u. 2.

sie stürzen wollte, kamen aus Mitleid die Nymphen, versenkten sie in einen tiefen Schlaf und verwandelten sie aus einer Sterblichen in eine Hamadryade, Namens Byblis, dass sie eine ihrer Gefährtinnen wurde, und noch bis jetzt wird das vom Felsen herabfliessende Wasser bei den Eingeborenen die Thräne der Byblis genannt.“ [1] Noch weiter modificirt und ergänzt wird die Sage beim Konon (narr. I, 2). Hier entsteht die Liebe zur Schwester auf Seiten des Kaunos als Apollon *Φίλιος*. Er verlässt darum, auf seiner Winterwanderung, das Land. Aber auch sie wird von grosser Sehnsucht ergriffen, verlässt ebenso Milet und irrt, als Mondgöttin, weit in der Wüste umher (*πολλὴν ἐρημίαν πλανηθεῖσα*), um ihren Bruder inniger als die Nachtigallen klagend. Schliesslich hängt sie sich mit ihrem Gürtel an einem Nussbaum auf. Da entstand aus ihren Thränen die Quelle Byblis, wie die Artemis bei Milet als Quellgöttin erschien. Aber die Jungfrauen in Milet erhoben immer von Neuem laute Klage und Trauer um ihren Tod. Indess war Kaunos bei seinem winterlichen Umherirren nach Lykien gekommen wie Apollon-Sarpedon, wo die hier an Stelle der weissagenden Artemis getretene Najade Pronoe aus dem Flusse auftauchend ihm verkündet, was mit seiner Schwester Byblis geschehen, wie Eros ihr Richter geworden, dass sie ihn zugleich überredet, sich jetzt mit ihr zu vermählen und so die Herrschaft des Landes zu gewinnen. Hierdurch kommt die Herrschaft von Lykien mit der nach ihm benannten Stadt Kaunos an sein Geschlecht. [2]

Ebenhierher gehört schliesslich noch eine andere Legende, welche aus Konon (narr. 14) nach dem Aristoteles, den *Μιλησιακά* u. a. berichtet: „Ein Jüngling aus altem königlichen Geschlecht der Leleger, Namens Antheus, aus Halikarnass wohnte als Geisel bei dem Phobios, der aus dem alten Geschlecht der Neliden entstammt, damals über Milet herrschte. Die Gemahlin desselben Kleoboia oder Philaichme, — ein Name, der in doppelter Beziehung zur Artemis passte — die schöne Spinnerin, fasste Liebe zu dem schönen Jüngling, der als Gott der blühenden Erdnatur noch schöner als der Frühling (*ἔαρος θαλερώτερος*) selbst erschien. Aber Antheus wies sie zurück und wollte nicht

1) Nikander in seinen Metamorphosen bei Antonin. Lib. 30, vgl. Ovid. Met. IX, 445.

2) Vgl. Parthen. narr. amat. 11.

das Gastrecht, nicht den *Ζεὺς ξένιος* verletzen. Sie schalt ihn unbarmherzig (*ἀνηλεῆ*) und stolz, aber stellte sich dann, um sich an ihm zu rächen, als ob sie ihrer Liebe entsagt hätte. Da liess sie nach einiger Zeit wie unversehens ein zahmes Rebhuhn oder, wie andere wollten, einen goldenen Becher oder ihren Schöpfeimer in den Brunnen fallen und bat den Antheus, ihr dasselbe wieder heraufzuholen. Aber kaum war er herabgestiegen, so warf sie einen schweren Mühlstein auf ihn, dass er im Brunnen seinen Tod fand. Doch auch sie selbst, von Reue und Liebe erfüllt, erhenkte sich, dass sie mit ihm vereint jetzt in den Hades hinabstieg, während ihr Gemahl, wie mit Blutschuld behaftet (*ἐναγής*), der Herrschaft von Milet zu Gunsten des Phrygios entsagte." Wir erkennen auch in dieser Einkleidung leicht den Gott, der nach seiner chthonischen Natur zur Frühlingszeit als Dionysos-Antheus in seiner Blüthezeit erscheint. Die Erdgöttin, welche als Kleoboia sich nach Apollodor (I, 7, 10) mit der altpelasgischen Diana-Althaia in Epeiros, Aitolien und Kreta berührt, liebt buhlend den Gott, der in der ersten Frühlingszeit ihr auch als Phobios oder Hippokles zur Seite, im Frühling als Antheus gegenübersteht. Bald aber auf der Sommerhöhe stürzt der glänzende Licht- und blühende Erdgott mit ihrem Sonnenbecher oder Rebhuhn, das uns im Psychemärchen mit der Leukothea als Wasserhuhn und Möve begegnet, in die Tiefe, wo ihn der Stein als lapis manalis den unterweltlichen Mundus verschliessend deckt, während sie ihm in den Tod folgt und endlich im Tode, wie Diognet mit der Polykrite, ihrer Liebe geniesst.

Aphrodite in Milet. Neben der Verehrung dieser Gottheiten, die mit den dazu gehörigen Sagen überall Anknüpfungen an unser Märchen gewähren, finden wir in Milet insbesondere auch den Aphroditecult im höchsten Ansehn, so dass der Epigrammendichter Poseidippos (XII, 131) mit den Worten:

Ἃ Κύπρον, ἅ τε Κύθηρα καὶ ἃ Μίλητον ἐποιχνεῖς
καὶ καλὸν Συρίης ἱπποκρότου δάπεδον —

unter ihren vorzüglichsten Cultstätten auch Milet aufführt. Aber auch bei ihrer Verehrung in Milet werden wir bei der doppelten Strömung, in welcher die orientalische Aphrodite besonders als Mylita von dem palästinensischen Askalon nach Kypros, Kythera, Korinth im Handelsver-

kehr mit weichlicher Ueppigkeit und Sinnlichkeit sich verpflanzte, während umgekehrt die griechische Göttin an die altpelasgische Dione in Epeiros anknüpfend von Dodona über Delphi, Athen, Kreta mit den Ioniern und auch Doriern nach Kleinasien übertragen wurde, zunächst über Kreta nach Athen zurückgeführt, wo sich von der ursprünglich ebenso als Licht- wie als Erdgottheit verehrten Dione-Athene auf der Akropolis bald ihre chthonische Eigenschaft als Aphrodite *ἐν κήποις* im Flussthal am Ilyssos loslöste. Dies beweist vor Allem die Sage von Athene und Erechtheus oder Erichthonios, in welcher Form der Gott der Feuchte und des Wassers Poseidon genannt, wie als Lichtgott Hephaistos der Erd- und Lichtgöttin zur Seite gestellt wurde. Die Göttin erschien dann ähnlich der Dione als *Γαῖα κουροτρόφος*, welche den Erichthonios geboren.[1] Aber der in die Erde zur Herbstzeit ausgestreute Samenkeim liegt den Winter noch im Mutterschooss der Erde geborgen. Das Kind Poseidon-Erichthonios erscheint verhüllt die Zeit in Schlangengestalt, ganz wie der winterliche Dionysos als *δράκων μυστικός*. Nach seiner eng noch mit seiner Erdnatur verbundenen Lichtnatur sollte mit gleichem Recht das Schlangenkind auch vom Hephaist und der Athene aus dem in eine Wollenflocke gehüllten, in die Erde gefallenen Samen geboren sein (*τέκε δὲ ζείδωρος ἄρουρα*). Athene zog es heimlich auf, wie Demeter in Eleusis den Dionysos-Demophon, und wollte es wie diese unsterblich machen. Sie verwahrte ihn darum jetzt noch in der geheimen Lade (*κίστη*), dem Symbol der Unterwelt, der Erdtiefe, und vertraute dieselbe der thauigen Pandrosos mit dem strengen Verbot, die Lade zu öffnen. Aber ihre beiden Thauschwestern Herse und Agraulos öffnen die Kiste dennoch aus Neugier (*ὑπὸ περιεργίας*) und sehen darin ein Schlangenkind oder eine um das Kind geringelte Schlange. Zur Strafe wurden die beiden Schwestern von der Schlange sogleich getödtet oder stürzten sich von der Athena in Raserei versetzt, ganz wie die Schwestern der Psyche, vom Felsen herab. Erichthonios wurde darauf von der Athene selbst in ihrem Heiligthum ernährt, da auch jetzt in der Vorfrühlingszeit seine Stunde zum offnen Hervortreten noch nicht gekommen war. Das geschah erst an der Seite der mit ihm neuverjüngten Göttin am Panathenaienfest, welches darum er selbst auch eingesetzt haben sollte,

1) Pausan. 1, 22, 3 vgl. Suidas s. v.

als er neben der Göttin später zum blossen Heros herabgesunken war. So musste er sich denn auch statt mit der Göttin als Dione-Nais, mit der Najade Praxithea vermählt haben, aber musste doch wieder, als er herbstlich mit der Naturgöttin dem Tode verfiel, im Heiligthum der Athene beerdigt sein.[1] Es erscheint aber der Gott wie im Erechtheion ursprünglich noch ungeschieden als pelasgischer Zeus neben der Dione, nach seiner dreifachen Wesenheit als Licht und Feuergott Hephaistos, als Wassergott Poseidon, als chthonischer Gott Erichthonios, bis er später in diese drei gesonderten Gestalten auseinander gelegt wurde. Ihm gegenüber stand entsprechend die Dione als lichte Mondgöttin Athene, als Wassergottheit in Gestalt der Naiade Pasithea oder Aphrodite, als chthonische Göttin noch Gaia und Aphrodite ἐν κήποις. In diesem Sinne waren auch ihre Jahresfeste zu deuteu. Mit der Herbstsaat hat die Erdgöttin den Keim der künftigen Fruchtbarkeit in ihren Schooss aufgenommen und dort zunächst geborgen. Aber dies in der Erde geborgene, der erst später sich häutenden Schlange gleichgeartete Kind bedarf zur Winterszeit noch sehr der Pflege der Gaia Kurotrophos im nächtlichen Thau und Licht der Athene-Pandrosos oder Herse und Aglauros, ehe er später ans Licht treten kann. Ist die Hülle zu früh hinweggenommen, wenn zwar das Sonnenlicht der Erde sich wieder zuwendet und der Samenkeim trotz der Kälte ans Licht dringt, dann muss das Kind zum Schutz, sei's auch nur wie beim Semelekind im Schenkel des Zeus oder unter dem Schild der Göttin, von Neuem geborgen werden, bis seine Zeit gekommen ist. Nun hat der Winter und der winterliche Gott ein Ende. Er häutet, sie entpuppt sich und kommt ans helle Licht in herrlichster Verjüngung. Gott und Göttin sind dann sowohl als Licht- wie als Quell- und Wasser- wie als Erdgottheit neugeboren, feiern ihren Geburtstag und zugleich als schnell erwachsener Jüngling und Jungfrau ihre langersehnte Vermählung, dass Erd und Himmel im schönsten Frühlings- oder auch Sommerschmuck sich dazu vereinen. Dann erschien die Erdgöttin als Pandora, Anesidora, alles ans Licht bringend und alle beschenkend, oder am Ilyssos als die Aphrodite in den Gärten. Aber freilich bedurfte auch die bereits hervorgesprossene Saat, alle Fruchtbarkeit des

1) Hom. Il. 2, 547; Od. 7, 81; Apollod. III, 14, 6; Hygin. fab. 166; P. Astr. II, 13; Paus. I, 2; I, 18, 3 u. 27, 3 u. a.

Feldes, der Gärten und der Wälder, zumal auf dem dürren, wasserarmen Boden von Attika, der immer neuen Bewässerung durch den Thau und Regen des Himmels wie auch der Ackerbestellung der Göttin auf der ländlichen Flur, damit der grosse, schöngewebte Teppich der Göttin auf Erden vollendet wurde. Freilich schon im vorigen Herbst am letzten Tage des herbstlichen Saatmonats Pyanepsion, der nun auch das herbstliche Licht des Gottes als Zeus-Prometheus oder Hephaistos und der Athene in der Schmiedewerkstätte, am Fest der *Χαλκεῖα*, in der Erd- und Bergestiefe leuchtete, wenn sie an den Apaturien beim herbstlichen Fackellauf mit den jetzt im Schooss der Erde neugeborenen Kindern als Heerdgottheiten um das neuentzündete Feuer geehrt wurden, war bereits der Peplos von der Athene in zuerst noch winterlicher Arbeit zu weben angefangen, ganz wie die drei Weberinnen in unserm Märchen in der Unterweltstiefe webten. Bald waren aber an Stelle der Göttin ihre Priesterinnen getreten und hatten dann ein wirkliches Gewand mit der Kunst der Göttin *Ἐργάνη* für die Göttin gewebt. Waren nun später bei Beginn des Frühlings zum Dank für die aufspriessenden Saaten der Göttin die Procharisterien gefeiert, war die Sonnengluth der Göttin gesühnt und von den Saaten ferngehalten, da folgten Ende Mai im Thargelion bei der sich nahenden Ernte die Plynterien und Kallynterien, wo durch die Priester dem alten Holzbild (*ξόανον*) der Athene der alte Peplos abgenommen, sie selbst erst gewaschen und gesalbt und so verhüllt im verschlossenen Tempel aufgestellt wurde. Denn auch jetzt bedurfte die Erdgöttin mit ihrer Saat noch immer neuer Wasserspende, immer neuen Regenthaus auf dem durstigen Kalkboden von Attika. Darum fiel in dieselbe Zeit das Fest der Ersephorien, wo die beiden Erse- oder Arrhephoren, Thaubringerinnen, gewisse geheime Heiligthümer von dem Erechtheion auf der Akropolis auf heimlichem Wege (*κάϑοδος*) durch die innere Burgtreppe heruntersteigend, in die untere Stadt bis zum Heiligthum der jetzt von der Athene unterschiedenen, ursprünglich mit ihr zusammenhängenden Aphrodite in den Gärten am Ilyssos trugen, dort in einer unterirdischen Grotte ablegten und nun die alten Heiligthümer erneuert zurück erhielten. Die an ihre Stelle getretenen neuen Priesterinnen zur Vertretung für die jetzt ebenso aus der Erdtiefe statt der alten verschwindenden neu heraufsteigende Göttin Athene-Aphrodite kehrten mit diesen erneuerten Heiligthümern auf demselben Wege

(ἄνοδος) in den Tempel der Athene-Pandrosos zurück. Dann war die Erntezeit der grossen Panathenaien gekommen, wo die Göttin, ähnlich wie Apollon Thargelios, jetzt in reicher Fruchtfülle den goldenen Sommer zurückführte. Die Göttin selbst erschien jetzt in Blüthe und Frucht zugleich als *Θαλλώ* und *Καρπώ* in ihren ebenso aus dem alten Gott und Göttin verjüngten Priestern mit den immer grünen Zweigen der heiligen Oelbäume (*μορίαι*), wie bald an den Oschophorien als Göttin des Weinbaus. Am 28. Hekatombaion als der Krone der Festfeier war zugleich der Geburtstag der Göttin, wie wir beim Apollon und der Artemis gesehen, wo nun die Göttin mit ihrem grossen Erntefestgewand neu bekleidet wurde, obwohl ursprünglich dies Fest der Göttin als Frühlingsgöttin an den Frühlingsanfang verlegt, nach Beendigung der Zeit des geschlossenen Meeres (mare clausum) zugleich, wie bei der ägyptischen Isis, die Eröffnung der Schifffahrt bedeutete, wenn die Göttin das von ihr nicht nur als Blumen- und Saatteppich, nicht nur als Festkleid, sondern auch mit kunstfertiger Hand als *Ἐργάνη* gefertigte Segel, an dem jetzt neu ins Meer gelassenen Schiff befestigte und von ihrem eigenen neuen Zephyroswinde schwellen liess. Jetzt vertheilte aber die Göttin als Sommergöttin auf der Höhe ihres Glanzes, ihrer Fruchtbarkeit die Gaben der Früchte und der Heerden an das Volk, das in grossen, reichen Festschmäusen sich gütlich that, und die Edlen in Athen versöhnten die alsbald wieder absterbende Göttin Jahr für Jahr in Stier- und Widderopfern (Hom. Il. II, 550).

Die insbesondere hier in Athen von der Hauptgöttin Athene als Quell- und Fluss- und Meergöttin wie zugleich als chthonische Blumen-, Bäume-, Saatengöttin losgelöste Aphrodite wurde also vom Neleus und den Ioniern zunächst nach Kreta und von hier nach Milet übertragen. Das ist der Sinn, wenn Theseus, in welchem Heros auf gleiche Weise der Licht- und Erdgott, Apollon und Dionysos, noch zusammenfallen, zu eben dieser Zeit im Thargelion bei seiner Fahrt nach Kreta die Aphrodite, die mit Beziehung auf ihre tellurische und animalische Fruchtbarkeit nach ihrer chthonischen Doppelnatur als *Ἐπιτραγία* aus einer Ziege in einen Bock verwandelt sein sollte, zugleich zu seiner Führerin auf dem Meer mitgenommen haben sollte. In Kreta erscheint sie dann wieder theils als Licht- und Sternengöttin, Pasiphae, Asteria, Ariadne, neben dem Apollon-Theseus und Asterion, theils als tellurische Göttin in den Blumen als Antheia neben Antheus wie in

Milet, als Areia neben dem Zeus Areios in ihrer dorischen Kraft zur Winterzeit als kriegerisch, finster, grausam wie in unserm Märchen, in ihrer Quell- und Fluss- und Meernatur als Dione Althaia oder Amaltheia nach Epeiros zurückweisend, in Ziegengestalt neben dem Zeuskind, das hier im Frühling lange vor der Winterkälte bewahrt und geschützt endlich kraftvoll ans Licht tritt, bis Zeus später auch hier wieder dem Tode erliegt.

Von hier aus oder zum Theil direct von Athen wurde dann ihr Cult nach Milet übertragen, wo uns die Göttin ebenfalls wieder theils als *Γῆ* dem *Οὐρανὸς Ἀστερίων* gegenüber begegnet, theils als der Hera und Demeter ursprünglich verwandt, sich später mehr mit dem Charakter der Kyprischen Aphrodite umkleidet zu haben scheint. Insbesondere wurde sie in Milet der athenischen Aphrodite *ἐν κήποις* als Gartengöttin entsprechend, als Aphrodite *ἐν καλάμοις* als Rohrgöttin auf der Wiese und im Sumpf, an der Quelle und am Flussgestade, mit der Syrinx unseres Märchens sich berührend, verehrt. „In der herrlichen Neleusstadt Milet befindet sich ein grünbelaubtes Heiligthum der Aphrodite aus zartem Rohr (*Ὅππα Κύπριδος ἱρὸν καλάμω χλωρὸν ὑφ' ἀπαλῶ* Theocr. 28, 4“), wie ganz ähnlich in Samos eine Aphrodite *ἐν Καλάμοις* oder *ἐν Ἕλει* erwähnt wird. Wahrscheinlich hatte hiervon bei den Bewohnern von Kleinasien ein besonderer Monat den Namen *Καλαμαιών* erhalten.

Wie nun unserm Märchen überhaupt, eignet insbesondere darin wie dem Eros so der Aphrodite der rein griechische Charakter, der, wenn wir den vom Apulejus beigemischten Ton, das leichtfertige Gewand der späteren erotischen Dichtung und Vorstellung abstreifen, uns vor Allem die rein griechische Aphrodite als Meergöttin erscheinen lässt, und zwar hier nach ihrer winterlichen herben, strengen, feindseligen, selbst der ächtdeutschen Hexe verwandten boshaften Natur. Erst später hatte sich dann der milesischen Aphrodite der asiatisch üppige, weichliche, leidenschaftliche Charakter beigemischt, dass ihr Cult dann kaum in Kypros mehr gefeiert sein mochte als in dieser durch Reichthum und Ueppigkeit vor allen erblühten Stadt Milet.

Die Frauen in Milet. So drang denn früh trotz der den Ioniern sonst eigenthümlichen strengen Zurückhaltung und Zurückgezogenheit der Frauen hier eine freiere Haltung und Ueppigkeit derselben ein. In Milet waren von jeher die schönsten Frauen. Aspasia war eine

Milesierin, und wenn wir von Samos schliessen dürfen, stand auch hier die Verehrung der Aphrodite ἐν Καλάμοις in naher Beziehung zum Hetairendienst. Die Milesierin Thargelia sollte 14 Männer gehabt haben, und die Geschichte wie die Legende der Stadt ist erfüllt vom vielverbreiteten Liebeswahnsinn, wie auch die beiden Schwestern im Märchen am Schluss fast mit bakchantischer Lust sich in ihr Verderben (ἔρωτι μανεῖσαι) stürzen. Deshalb haben denn auch die meist freilich höchst bedenklichen sogen. Milesischen Märchen grade hier ihren Ursprung.

Eros als Cultgottheit. Der Aphrodite stand zur Seite als ihr Sohn und beständiger Begleiter Eros, lat. Amor oder Cupido, als Gott zugleich der Liebe und des Liebesverlangens, so dass eigentlich nur Amor und Cupido zusammengefasst, dem griechischen Eros entsprechen. So sehr nun grade dessen Wesen später durch die reflectierende Poesie der Didaktiker und Mystiker, durch die Philosophie und durch die bildende Kunst, vor Allem zuletzt durch die erotische Dichtung seinem ursprünglichen Wesen und Zusammenhang entfremdet wurde, sind wir dennoch ebenso berechtigt wie genöthigt, seiner eigentlichen Wurzel, die im Cultus versteckt liegt, nachzuspüren. Und früh genug finden wir seine Spur, gewiss weit über Hesiod zurück, am Helikon in Thespiä, wie es scheint, auch hier einerseits noch in naher Verbindung mit dem Zeus und mit seiner Mutter, der altpelasgischen Dione-Aphrodite, wo er in uralter Symbolik als ἀργὸς λίθος verehrt wurde. Ja seine besondere Verehrung war hier in solchem Ansehn, dass ihm nicht nur ein eigenes Fest, die Erotien oder Erotidien, gefeiert, sondern auch im pentaeterischen Cyklus alle 5 Jahr mit musischen und gymnischen Wettkämpfen verbunden wurde.[1] Unfern von seinem Heiligthum war daselbst der Tempel der Aphrodite Μελαινίς, welche der schwarzen Demeter (μέλαινα) als Todtengöttin nach ihrer winterlich chthonischen Natur zu entsprechen scheint, welche darum, ähnlich wie diese den Dionysos oder wie die nächtliche Athene den Erichthonios oder wie als ihre eigentliche Wurzel die dodonaiische Dione das Zeuskind, in der Wintersaat den Eros empfangen und dann in der Frühlingszeit das zarte Frühlingskind ans Licht geboren hatte.

1) Paus. IX, 27, 1 θεῶν οἱ Θεσπιεῖς τιμῶσιν Ἔρωτα μάλιστα ἐξ ἀρχῆς καί σφισιν ἄγαλμα παλαιότατόν ἐστιν ἀργὸς λίθος.

Hier in Thespiä, dazu auf dem Helikon, wie in Theben und in Boiotien überhaupt, waren jene beiden ältesten Völkerströme der Griechen, aus dem Westen von Epeiros her der pelasgische, aus dem Norden von jenseit des Olympos der verwandte thrakische, zusammengeflossen und hatten sich hier, namentlich auch in der Mythenbildung, ebenso vereinigt, wie dies in Attika, in Eleusis und zum Theil in Athen geschah. Besonders bei den Thrakern finden wir nun früh schon, wie auch der fortgeschrittene Musencult beweist, eine weitergeförderte Religionsentwickelung mit einer gewissen Neigung zur Abstraktion vor. Wie nun bei den Pelasgern der dodonaiische Zeus und die Dione, welche mit ihrer Beziehung zum Wasser als Nais erscheint, sich allherbstlich in der eingestreuten und im Frühling in der aufgekeimten Saat als dem Zeuskind verjüngen, so wird sie in Theben zur Aphrodite-Harmonia (Paus. IX, 16, 2) als Mutter des Dionysos. Beide Kinder wurden zur Winterzeit ihrem Vater entsprechend, nach ihrer chthonischen Natur als Schlangenkinder gedacht. Dasselbe war in Thespiä der Fall, wo der Zeus *Σαώτης*, angeblich weil er die Stadt von einer Pest befreit, durch Menschenopfer geehrt wurde, die ihm in seiner Winternatur als *δράκων* dargebracht wurden. Die Liebe und das Liebesopfer eines Jünglings für den andern, den ursprünglich als jugendlich erneuerten Gott vertretend, sollte solchem finstern Gebrauch ein Ende gemacht haben, obgleich dies grade geeignet ist, den jugendlichen Gott mit seiner alles im Frühjahr neuerzeugenden Liebe als Eros ins Licht zu stellen. Als Göttin steht ihm die Aphrodite mit seiner im Eros erscheinenden Verjüngung zur Seite. Wohl erschien auch hier der winterliche Gott Zeus selbst als der Schlangengott; war als Zeus-Eros das schon in der Wintersaat erzeugte Zeus- oder Dionysoskind in seiner winterlichen Drachengestalt, ist aber als Eros besonders dann zu denken, wenn er zur Frühlingszeit sich entpuppt, verjüngt in allem Liebreiz als der in Liebe erzeugte und mit sich alles Natur- und auch alles Menschenleben immer wieder in Liebe neu erzeugende, in Liebe entzündende, vereinende Gott ans Licht tritt. Er war zusammen mit der Göttin einerseits ursprünglich aus dem alten Götterpaar Zeus-Dione neuerzeugt und verjüngt hervorgegangen als das entsprechende jugendliche Götterpaar Eros-Aphrodite. Andrerseits ist die mütterliche Aphrodite bereits wieder der Dione zur Seite getreten und hat dann den Eros neben der verjüng-

ten Aphrodite, die uns in unserm Märchen als Psyche erscheint, zum Sohne. Die erzeugte Gottheit erscheint immer ebenso als die alles erzeugende in beständigem Kreislauf. So verstehen wir es, wie dem Eros in Thespiä zur Verknüpfung der Ehe geopfert wurde,[1] wie ihm hier ganz der Dione Nais entsprechend die befruchtende Quelle geweiht war,[2] wie Hesiod diesen Eros von Thespiä aus dem Cultus theils mit kosmologischer Umdeutung als das weltbildende Princip, theils als den die Herzen der Menschen in Liebe entzündenden und das beseligende Liebesgefühl vertretenden Gott herübernehmen konnte. Doch die ursprünglich chthonische Natur des Gottes neben der Göttin, wie sie im Cultus wurzelte und wie sie den Gott hier, in Milet und besonders von Milet und Erythrae aus in Parion am Hellespont mit dem Priapos verknüpfte, bricht sowohl in der Poesie wie selbst, theils in der Verknüpfung des Eros mit dem Dionysos, theils mit den Symbolen der Zeugung, in der bildenden Kunst immer wieder durch. Darum konnte Eros dargestellt werden, wie die *Γαῖα κουροτρόφος* ihn hinhält, ganz wie Athene den Erichthonios.[3] Darum ist er zur Frühlingszeit aus der vom Thau und Regen befruchteten Erde geboren, wie ihn noch die älteren Dichter feiern, wenn Theognis ihn in seiner Jugendblüthe mit den aus der Erde aufspriessenden Frühlingsblumen entstehen lässt, um die Frühlingssaat auszustreuen unter die Menschen.[4] In gleichem Sinn feiert seine Geburt zur Frühlingszeit Alkaios,[5] wo Iris an Stelle der Gaia mit dem goldgelockten Zephyros vermählt, vom Frühlingshauch den gewaltigen Gott gebar (*δεινότατον θεῶν ἐγείνατ' εὐπέδιλος Ἶρις χρυσοκόμᾳ Ζεφύρῳ μιγεῖσα*). In diesem Sinn wird er auch ein Sohn des Uranos und der Gaia, wie des nächtlichen Hermes oder des thrakischen Ares von der Aphrodite Areia genannt, die wir dann besonders bei den Doriern, zu Lakedaimon und zu Kreta verehrt finden, und wie sie über die Waffenrüstung des Eros gebietend und

1) Plutarch. Amat. 2, 32.

2) Plin. h. n. XXXI, 7 Thespiarum fons conceptus mulieribus repraesentat.

3) Welcker Gr. G. I, 350.

4) *ὡραῖος καὶ Ἔρως ἐπιτέλλεται, ἡνίκα περ γῆ*
ἄνθεσιν εἰαρινοῖς θάλλει ἀεξομένη·
τῆμος Ἔρως προλιπὼν Κύπρον, περικαλλέα νῆσον,
εἶσιν ἐπ' ἀνθρώπους σπέρμα φέρων κατὰ γῆς Theogn. 1275.

5) b. Plut. Amat. 20.

bestimmend, ursprünglich selbst mit gleicher Waffenrüstung angethan, in unserm Märchen uns entgentritt.

Nur in diesem Zusammenhang werden wir es auch verstehen, warum Eros, gewiss nicht willkürlich und bloss allegorisch, als fackeltragender, mit Köcher, Pfeil und Bogen bewaffneter, beflügelter Gott erscheint. Dies ist einzig daraus zu erklären, dass er als der aus dem Zeus-Areios und Apollon abgesonderte jugendliche Gott nach seiner Lichtnatur ganz der Dione und Aphrodite Areia entsprechend die Sonnenpfeile vom Bogen entsendet als (κλυτότοξος, arcitenens, pharetra decorus) in Milet sich wieder mit dem Apollon Ἑκάεργος und Φίλιος berührt. Ebenso ist er beflügelt als Lichtgott wie das beflügelte Sonnenross, der Pegasos. Er trägt insbesondere seine Fackel, womit er aufgerichtet das Tageslicht oder auch das Nachtlicht bringt, weshalb auch in Athen im Erechtheion neben der nächtlichen Athene-Aphrodite Helios erscheint, bis er später dazu auch das Lebenslicht und weiter die Liebesflammen im Herzen entzündet, ganz wie er mit der gesenkten Fackel das Lebenslicht wieder auslischt, die Liebesflammen tödtet.

Wie nun bei den Doriern [1] in Lakonien mit dem Tempel der bewaffneten Göttin Athene-Aphrodite auf der Burg ein Tempel und Hain des Eros verbunden ist, bei welchem das Wasser zur Winterzeit zwar den Hain durchfliesst, ohne die zur Frühlingszeit fallenden Blätter selbst angeschwellt, fortspülen zu können, was eben auf die winterlich chthonische Natur des Gottes zu beziehen ist, so werden wir auch die entsprechende Natur und dieselbe Verknüpfung des Gottes in Attika wie in Böotien wiederfinden. Die Dione oder Aphrodite Areia war mit ihrer Lichtnatur zur Athene geworden, von welcher dann wieder die Göttin nach ihrer Beziehung zum Wasser und zur Erde als Aphrodite unterschieden wurde. Daher verstehen wir es, warum sowohl mit der Athene in der Akademie als mit der Aphrodite am Ilyssos, die beide ursprünglich eins waren, Eros eng verbunden war und zwar Eros, nicht etwa als Erzeugniss philosophischer Abstraction, sondern in seinem Cultzusammenhang mit der Athene-Aphrodite einerseits wie mit dem Zeus-Hephaistos und Dionysos in seiner Doppelnatur als Licht- und Erdgott andrerseits. Es wird ausdrücklich her-

1) Paus. 3, 26, 3.

vorgehoben, dass Eros sich im Tempel der Aphrodite ἐν κήποις nicht nur im schönen Gemälde des Zeuxis, sondern gewiss ursprünglich als σύνναος befand.[1] Es war der junge Gott, der neben der Athene-Aphrodite als Erichthonios noch in Drachengestalt, bald zur Vorfrühlingszeit mit noch gelähmten Flügeln erschien, so dass seine Flügel der jetzt ebenso noch unbeflügelten Athene-Nike gegeben werden sollen, bis er später neugeboren wie die Göttin in seiner ganzen Waffenrüstung und in seiner verstärkten Flugkraft, wie in unserm Märchen neu erscheint.

Aber wichtiger ist seine enge Verbindung mit der Athene auf seinem Altar in der Akademie und damit in Verbindung, dass dort vom Altar des Eros, ganz wie vom Altar des Zeus-Prometheus, der hier mit dem Zeus-Hephaistos zusammenfiel, der Fackellauf an den Panathenaien begonnen wurde.[2] Ja die Fackeln wurden hier erst am Altar des Eros oder des Zeus, sei es im herbstlichen sei es im Frühlingslichtfest neu entzündet. An der Erneuerung des Sonnenlichtes wurde alles Heerdfeuer erneuert, das war der eine Gedanke. Es war ursprünglich das Feuer, welches Zeus, schon als dodonaiischer Licht- und Wahrsagegott Prometheus genannt, nach Attika übertragen, auch hier als Zeus Prometheus am Himmel erneuert und dann an der Narthexstaude (ferula) in der Fackel entzündet, schnellen Laufs wie gestohlen den Menschen auf den Heerd getragen und in den Werkstätten, zumal für den Winter als Hephaistos, neu angezündet hatte. Das war die Fackel, welche auch Zeus-Eros zur Winterzeit ausgelöscht und wieder zur Frühlingszeit entzündet, fortgetragen und mitgetheilt hatte. Hier fiel Zeus Prometheus oder Hephaistos mit Eros

1) Paus. I, 19, 2 und I, 14, 2.

2) Wenn zwar Plato im Symposion 5 auf die seltene Verehrung des Eros hinweist, (vgl. Plato Symp. 14. Eurip. Hippol. 535), so dass er hiernach als jüngster Gott bezeichnet wurde, so fehlte es darum doch nicht an Beispielen. Wenn ferner der Altar des Eros in der Akademie zur Zeit des Peisistratos vom Charmos um seiner Liebe willen zuerst errichtet sein sollte (Clem. Al. Protr. 3, 44, Kleidemos b. Athen. XIII, 609; Paus. I, 30, 1 vgl. Schömann de Cupidine cosmogonico 53), so musste es damals im Cultus einen Gott Eros schon geben im nahen Zusammenhang mit Zeus-Prometheus, sonst hätte die Lampadodromie nicht von diesem Doppelaltar ohne Unterschied ausgehen können. Ueber den von hier aus genommenen Anfang des Fackellaufs an den Panathenaien vgl. Plut. Solon 1 und Sch. Plat. Phaedr. p. 57.

zusammen, bis der Cultgebrauch bei eintretender Reflexion schon von Hesiod (ἔργ. 47 fgg.) an in aitiologischer Motivierung umgedeutet wurde und die Prometheussage sich so von ihrer Wurzel loszulösen anfing.

Auch war zu diesem ersten Gedanken bereits, wie wir oben gesehen, ein neues Moment hinzugekommen. Das Feuer des Zeus Prometheus war in der Werkstätte in den Dienst des Handwerks, der Kunst genommen. Prometheus-Hephaistos war selbst theils Thon-, theils Erzkünstler geworden und an dieser Unterscheidung von einander gesondert. War aber Eros hier mit dem Zeus-Hephaistos wie mit dem thrakisch-pelasgischen Zeus Areios als ihre Verjüngung aufs engste verknüpft, so verstehen wir, wie Eros nicht nur als Sohn des Zeus und der dodonaiischen Dione-Aphrodite erscheinen konnte, sondern warum Aphrodite-Athene als Areia zur Winterzeit mit dem Zeus Areios oder dem Ares buhlend, mit dem Zeus-Hephaistos nach ihrer Lichtnatur vermählt gedacht werden musste, wie denn auch in unserm Märchen Zeus den Eros erzeugt und erzogen hatte, wie er selbst aber als verjüngter Ares sich keineswegs auch folgsam gegen den stiefväterlichen Waffengott benommen haben sollte. Dennoch musste wieder im Märchen Hephaistos der Aphrodite ihren goldnen Sonnenwagen, mit dem sie zum Zeus auf den Olymp zurückfuhr, als Hochzeitsgeschenk gegeben haben.

Das Himmelslicht des Zeus Prometheus war aber nicht auf den Gebrauch in der Werkstätte beschränkt geblieben. Denn wir haben bereits gesehen, wie das Fest der Schmiede (*Χαλκεῖα*) des Zeus-Hephaistos und der Athene eng verbunden war mit dem Apaturienfest, wo die mit der Herbstsaat verbundene eigentlich nur neue Conception oder Neugeburt des Götterpaars und entsprechend der Menschenkinder mit dem neuangefachten Lebenslicht an die Erneuerung des Heerdfeuers, ebenso wie gewiss zur Frühlingszeit mit der neuen Saat, der Neugeburt des Götterpaars in ihrer Licht- und Erdnatur verknüpft wurde; wo die Kinder darum unter Erinnerung an die durch den Ackerbau und den Feuergebrauch bewirkte Befreiung von der alten Rohheit bei der Eichelkost mit dem *ἔφυγον κακὸν, εὗρον ἄμεινον* um den Heerd getragen wurden. Also das neue Himmelslicht des Zeus Prometheus wurde zugleich als das erneuerte Lebenslicht der Menschen aufgefasst, wie es in den mit dem neuen Götterpaar neugebornen Menschenkindern entzündet wurde, so dass es dann nach der

besonders in Athen ausgebildeten Thonkunst des Zeus Prometheus zur Belebung des aus Thon gebildeten Menschen diente, bald in Anknüpfung an die deukalionische Fluth, die in das älteste Hellas nach Dodona verlegt wurde, bald an die Neubildung des Menschengeschlechts kosmologisch angelehnt. Darum war auch das erste Menschenpaar Deukalion-Pyrrhos und Pandora-Pyrrha in Verbindung mit Zeus Prometheus nach Dodona verlegt, später nach Delphi in Verbindung mit der Entstehung der *λαοί* von *λᾶας* übertragen und schliesslich von den Pelasgern in Athen lokalisiert. Treten wir gleich in des Prometheus Werkstatt ein. Denn obgleich die vereinzelten, weit auseinander gezogenen Fäden der Ueberlieferung uns hierfür nur ein spärliches Licht gewähren, lässt sich an der Thatsache selbst nicht zweifeln. Zeus Prometheus hat aus dem weichen Thon als handwerksmässiger Demiurg die Menschen ihre Kunst lehrend, die Thierbilder und zuletzt das Menschenbild gearbeitet. Aber der unbeseelte Thon (*πηλὸς ἄψυχος*) musste beseelt werden. Dazu diente in jedem Jahr bei der Erneuerung des Naturlebens das himmlische Feuer, das dann nach Art des Fackellaufs bei den Prometheen Prometheus selbst als *δᾳδοῦχος* vom Sonnenlicht entnommen und dem unbeseelten Menschenkind mit seiner Fackel als Lebenslicht, als belebende, erwärmende Seele (*ψυχή*) entzündet, als Geist eingehaucht (*πνεῦμα*) haben musste. Auch die Philosophen erfassten die Seele als Feuersubstanz. Fiel aber Eros mit seinem Altar in der Akademie mit Prometheus zusammen, so hatte er als der selbst in und mit dem neuen Sonnenlicht, wie Apollon-Branchos, erzeugte und alles neue Leben ebenso erzeugende Gott auch alljährlich mit seiner Fackel das neue Lebenslicht, wie in der Natur den neuen Zeugungstrieb, entzündet. Er hatte als Gott den neuen Menschen belebt, ihm die Seele gegeben. Die Psyche gehörte ihm an bei ihrem Entstehen, wenn er seine Lichtfackel neu entzündete und aufrichtete, bei ihrer vollen Entfaltung und bei ihrem Vergehen, wenn er die Fackel umkehrte und das Lebenslicht im Hochsommer alljährlich auslöschte.

P s y c h e. Aber der Gott stand nicht allein. Ihm zur Seite stand die Göttin, und zwar in Athen die mit dem Zeus-Prometheus oder Zeus-Hephaistos, Zeus-Eros eng verbundene Athene-Aphrodite. Auch sie wurde mit dem Gott alljährlich neu geboren in und mit dem erneuerten Sonnenlicht. Auch sie war mit ihm selbst das immer neuentzündete Lebenslicht in der Natur und im Menschen, so dass es von

der Athene heissen konnte, sie habe die Seele (*ψυχή*, anima) dem vom Gott geformten Thon eingehaucht oder mit ihrer Fackel entzündet.[1] Denn sie war selbst die in der Natur erneuerte Lebenskraft (*ψυχή*) und war mit dem Gott nach Menschenart wie an das Entstehen und Erblühen so an das Vergehen des Naturlebens gebunden.

War aber die Seele das vom Sonnenlicht entzündete Feuer, so fragt sich, wie nun plötzlich diese Seele, Psyche, als Schmetterling gedacht und vorgestellt werden konnte und zwar für alle Zeit mit seltenster Consequenz. Dass dies nicht blosse Willkür mit allegorischer Beziehung war, ist um so weniger zu bezweifeln, als die auch bei Homer schon übliche Auffassung der Seele als *εἴδωλον* und *σκιά* zu ganz anderer Darstellung, nämlich als verkleinertem Menschenbild oder wie bei der Seelenwaage (*ψυχοστασία*) zu kleinen mit gewöhnlichen Flügeln versehenen Bildern in der Kunst geführt hatte. Woher kam also die Schmetterlingsseele und die lieblichjungfräuliche Psyche mit ihren stehend gewordenen Schmetterlingsflügeln? Auch dies wurde allein, wie ich glaube, durch den Mythus vermittelt. Die Göttin selbst, welche den Winter im Schooss der Erde wie verpuppt, verschlossen lag, streifte wie der Erdgott seine Drachenhaut, so als Erdgöttin ihre Hülle ab und erstand zu ihrem neuen Leben, an den grünen Blättern neugeboren und neubeflügelt wie der Schmetterling, der selbst auch Psyche hiess.[2] So ist die Göttin selbst zur Winterzeit zur eingepuppten Raupe, gewiss nicht allein in Aegypten, geworden, die sich im Frühlingsgrün alljährlich als Schmetterling entpuppt. Die Athena-Aphrodite ist selbst die Psyche wie im Feuer und im neuen Lebenslicht, so im Schmetterling, und der Gott Zeus-Prometheus, Hephaistos, Eros steht entsprechend ihr gegenüber und zur Seite, darum

1) Lucian. Prom. 3 *ἡ Ἀθηνᾶ ἐμπνέουσα τὸν πηλὸν καὶ ἔμψυχα ποιοῦσα εἶναι τὰ πλάσματα*; Lact. fab. 1, 1 Minerva spiritum infudit; Hygin. f. 142 animam dedit.

2) Plutarch, Symp. II, 3, 2 zuerst *κάμπη*, dann erstarrt, zuletzt sich abstreifend und beflügelt in beständiger Metamorphose, vgl. O. Jahn Arch. Beitr. 137, 67. Findet sich der Name *ψυχή* in der Literatur auch zuerst bei Aristoteles für Schmetterling, so ist dies zufällig. Im Volksgebrauch wird der Name alt genug gewesen sein, wie seine Verknüpfung mit der Athene gewiss in die noch sagenbildende Zeit zurückreicht.

sollte auch Athene zuerst nach Stesichoros aus dem Haupt des Zeus als dessen Μῆτις geboren sein und wurde als ψυχή gedeutet.

Schon bei Hesiod finden wir diesen alljährlichen Naturvorgang kosmologisch verallgemeinert und fixiert. Nach dieser aus dem Cultus hervorgegangenen Vorstellung hat Athene dem vom Zeus unterschiedenen Prometheus, als er die Menschen oder als Hephaistos nach Hesiod die Pandora als erstes Weib bildete, die Seele als Sonnenlicht eingehaucht oder als Schmetterling aufgesetzt. Für diesen Gedankenkreis ist nun ungemein bezeichnend und bestätigend der bekannte Capitolinische Sarkophag,[1] der trotz seiner späten Entstehung, etwa im 4. Jahrhundert nach Chr., dennoch vielleicht nach älterem Vorbild sich in sinnreicher Ausführung eng an den in Athen entwickelten Cultzusammenhang anschliesst. Die Darstellung zerfällt mit reicher Gruppierung in zwei genau entsprechende Theile. Der erste Theil stellt die Erneuerung des Lebens aus der Unterwelt zur Frühlingszeit dar, wo jetzt Hephaistos mit seinen Genossen in unterirdischer Bergeshöhle die feurigen Blitze schmiedet, (vgl. Hor. 1, 4, 8), wo aus dem Okeanos Eos ihren Sonnenwagen heraufführt über die aus reichem Füllhorn der erneuerten Fruchtbarkeit geschmückte Erde, wo darum auch Eros und Psyche bei der Neugeburt der Natur und der Menschen in bekannter Umarmung einander in Liebe begegnen. Denn jetzt, wo alles, der Tag, das neue Licht, die neue Fruchtbarkeit, die neue Liebe erwacht, muss auch der Mensch sich erneuern. Da sitzt Prometheus das eben mit dem Modellierstab fertig gemachte Menschenbild auf den Knieen, dem vor ihm die Athene den belebenden Schmetterling aufs Haupt setzt, während für ihn und für den früher schon gefertigten auf der niedrigen Basis stehenden Menschen darüber Klotho den Lebensfaden spinnt, Lachesis das Horoskop stellt. Derselbe Gedanke wird, wie häufig in solchen Kunstdarstellungen, in seinem Nacheinander wiederholt, in Parallelen neben einander gestellt: der noch zu belebende und schon belebte Mensch, die noch zu vereinende und schon vereinte Psyche. Dies ist also die Erneuerung alles Lebens der Natur und der Menschen in Liebe und Lust zur Frühlingszeit. Aber auf der andern Seite steht das Gegenbild. Hier bricht die

1) Vgl. O. Jahn Arch. Beitr. 169, 193, auch abgeb. Böttiger, Ideen zur Kunst-Myth. II, Taf. 1 und 2.

Nacht herein. Selene kommt mit ihrem Gespann und steigt am Himmel herauf. Und die Todes- und Nachtgöttin dabei in traurig faltenreichem Gewande verhüllt. Am Boden liegt ausgestreckt der entseelte Menschenkörper, auf dessen Brust Eros die gesenkte Fackel hält, aus der eben die in Schmerz gekrümmte Psyche als Schmetterling entflohen, während die dritte Parze zur Seite sitzt, das aufgeschlagene Lebens- und Schicksalsbuch auf ihrem Schooss. Und schon ist auch Hermes da, welcher, ganz wie auf dem ersten Bilde in doppelter Bezeichnung desselben Gedankens, die jetzt dem Eros entschwebte Psyche als Jungfrau mit Schmetterlingsflügeln über die ihm jetzt zu Füssen liegende Erde zum Hades entführt, wo nun beim Tode der bisher für die Belebung und Begünstigung des Menschen gestrafte, an den Kaukasus geschmiedete, von einem Adler zerfleischte Prometheus befreit werden kann, indem Herakles auf seinem Zug zu den auf dem Baume von einer Schlange bewachten Hesperidenäpfeln, noch vom Atlas beschützt, den Adler erlegt. Fraglich ist nur das Gegenbild des Hesperidenbaums auf der andern Seite, wo in der Tiefe ebenfalls ein Baum, darunter eine weibliche Gestalt mit verhüllter Scham steht, während der Mann auf einem Fels rückwärts gewandt die Hand nach der Krone des Baumes ausstreckt. Man hat mitten in der ganz heidnischen Darstellung wohl mit Unrecht an Adam und Eva gedacht. Es fehlt das Gegenbild zum Hesperidenbaum. Sollten wir nicht, ähnlich der Verbindung von Herakles mit Omphale (Millin 455), an die Vermählung des Aidoneus denken können, der hier auf den Steinblock zum Granatapfelbaum steigt und sich den Apfel pflückt, um sich mit der Persephone zu vermählen?

Alles steht in bester Harmonie mit dem oben entwickelten Gedanken. Denn die Athene, die selbst zur Frühlingszeit auch als Metis neu geboren, die Natur und das Menschenleben erneuert, ist selbst als Spinnerin auch die Parze, die das Schicksal dem Menschen, der menschlichen Seele zuertheilt, die zuertheilende Nemesis. Als solche wurde die Göttin von der Athene gesondert und von der Aphrodite am Ilyssos unterschieden, besonders zu Rhamnus in Attika verehrt. Sie hält hier, wie sonst Aphrodite, einen Apfelzweig in der Hand und wird mit dem Glücksrad verbunden.[1] Darum können wir es verstehen,

1) Paus. I, 33, 6.

warum die Nemesis, nicht aus blosser Allegorie und Beziehung zur Liebe, sondern im Cultus allgemeiner in Beziehung zum Menschenschicksal neben der Elpis besonders mit dem Eros verbunden war;[1] warum die Nemesis zu Smyrna ebenso wie Eros beflügelt dargestellt wurde, weil die Göttin besonders mit dem Eros verwandt, ihre Macht den Liebenden beweist;[2] warum auf den bildlichen Darstellungen Psyche selbst nicht nur wiederholt mit der Nemesis verbunden wird, sondern auch ganz mit dem durch ihren eckigen Ellenbogengestus angedeuteten Maasshalten dargestellt, selbst zur Nemesis wird; warum schliesslich der Eros wie mit der Aphrodite-Psyche, so ganz entsprechend mit den Attributen der Aphrodite-Nemesis verbunden, sein Wagen, wie von zwei Schmetterlingen der Psyche, ganz entsprechend von zwei Greifen der Nemesis gezogen wird.[3]

Aphrodite, Psyche und Eros in Milet. Es wurde aber dieser ganze Göttercomplex in seinem ursprünglichen, wenn auch zum Theil gelockerten Zusammenhang von Athen aus zuerst nach Kreta und dann nach Milet übertragen, wie auch theils von Theben und Thespiä, theils direct von Athen der Aphrodite- und Eroscult nach Milet und letzterer von hier aus über Erythrac und zwar mit der Nemesis-Adrasteia verbunden, nach Parion am Hellespont gekommen war.[4] Es wäre darum nicht unmöglich oder unglaublich, dass der Name Psyche, welcher in unserm Märchen der dritten Schwester gegeben ist, in ihrem engen Zusammenhang mit der Aphrodite als die nur verjüngte und von der Meeres- als Erdgöttin, Venus terrestris, unterschiedene Göttin, der hier grade die ältere Göttin als eine Art Nemesis gegenübersteht, ferner in ihrer noch engeren Verknüpfung mit dem Eros bereits in unserm Märchen selbst begründet gewesen, worauf insbesondere die hier erhaltene, weil vorgefundene griechische Form hindeutet,

1) Anth. Pal. IX, 146 vgl. O. Jahn Arch. B. 151.

2) Paus. I, 33, 6.

3) Vgl. Jahn A. Beitr. 181. 151; Müller Arch. 398, 4. 391, 9; O. Jahn Arch. Beitr. 150.

4) Paus. IX, 27, 1; Strab. XIII, 1, 14 und 15, wo einerseits die chthonische Natur des Eros als Schlangengott und als Priap sich erhielt, andrerseits ihm zur Seite die Aphrodite als Nemesis und Adrasteia, als Unterweltsgöttin mit dem Adrastos verbunden, erschien. Vgl. Athen. I, 30 B; Sch. Theokr. I, 21; Verg. G. IV, 111; Ovid. Trist. I, 9, 26; vgl. Schöm. de Cup. Cosm. 37.

und nicht erst vom Apulejus als Pendant zum Eros beigelegt worden sei. Ja es wäre die Frage, ob nicht der Umstand, dass in unserm Märchen die Psyche zu so schwerem Sklavendienst verurtheilt, als elende Sklavin erscheint, mit die Veranlassung geworden, dass der Name Psyche ein so weitverbreiteter Name für Magd und Sklavin wurde.[1]

Das Ansehn des Eros war besonders auch bei den Doriern überhaupt und vorzüglich in Kreta allgemein verbreitet. Dem reinen Eros, der die gleichgesinnten schönen Jünglinge zur aufopfernden Freundschaft, Tapferkeit, Vaterlandsliebe begeistert, meist in Verbindung mit der Aphrodite Areia, wurde, wie wir gesehen, in Lakonien (Paus. 3, 26, 3) und besonders in Kreta geopfert. Aber auch hier war der Eros nur die Eigenschaft des in der Wintersaat von der Rhea als Schlangenkind geborenen, durch die Amaltheia als die Dione und ἐπιτραγία, wie bereits in Athen und Dodona, genährten und geborgenen Zeuskindes, das mit dem Frühling in neuem Licht und Leben bald siegreich hervortrat. Und wenn Eros in unserm Märchen im Anfang noch in seiner Flugkraft gelähmt, von seiner Mutter gefangen gehalten wird, so berührt sich damit, von Attika mit dem Hephaistos-Daidalos von Kreta übertragen, wenn auch noch so sehr verdunkelt, das Schicksal seines Sohnes Ikaros. Ebenso finden wir diese mit der Palaistra später leicht zur Sinnlichkeit entartete Liebe auf Kreta durch die Sage in dem Verhältniss zwischen Minos, Sarpedon und Miletos bereits angedeutet, während in Milet daneben noch das ursprüngliche Liebesverhältniss zwischen Apollon und Artemis, Hekaergos und Hekaerga sich in der Liebe zwischen Kaunos und Byblis spiegelt.

A p h r o d i t e - S m y r n a o d e r M y r r h a u n d A d o n i s. Dem Motiv zwischen Kaunos und Byblis verwandt, wie Bruder und Schwester, wie ursprünglich ebenso als Zwillingsgeschwister Apollon und Artemis, Sonnengott und Mondgöttin, in ethisch unnatürlicher Liebe entbrennen, weshalb die Mondgöttin zur Winterzeit ebenso wie der Sonnengott, zumal die Mondgöttin zugleich als Erdgöttin gedacht wird, weit von einander sich scheiden und umherirren, fügen wir hier eine ganz verwandte Sage an, welche am besten geeignet ist, den so dargelegten

1) Petron. 20—26. Vgl. O. Jahn Arch. B. 126, 12. Gruter, Inscr. 634, 7 u. a.

innern und auch äussern Zusammenhang zwischen jener Legende und unserm Märchen zu vermitteln. Als nahe verwandtes Motiv ist hier nur das ethisch noch mehr verbotene, noch mehr unnatürliche Verhältniss der Tochter zu dem Vater aufgestellt. War aber bereits in der Legende von Kaunos und Byblis die dem reineren griechischen Charakter fremdartige barbarische Färbung der Sage und des Mythus hervorgetreten, so erscheint hier noch vielmehr unser rein griechisches Märchen wie ins Barbarische übersetzt, so jedoch, dass die Fäden des nahen Zusammenhangs zwischen asiatischer Barbarei und griechischer Anmuth eben in Milet sich begegnen und verknüpfen. In der Legende von Kaunos und Byblis wurden wir bereits von Milet nach Lykien und weiter mit der Byblis nach Byblos in Syrien geführt, wo eben die syrische Aphrodite, die uns auch im Goldenen Esel als mit dem Dionysos verknüpft begegnet, als Byblis erscheint. Diese Legende gehört dagegen fast ganz dem syrischen Boden an, obgleich wir mit Phoinix und Alphesiboia nach Hesiod, doch wieder auf griechischen Boden zurück versetzt werden. Hören wir erst die griechisch-syrische Sage.

Der König Theias gebar von der Nymphe Oreithyia auf dem Berge Libanos unfern der phoinikischen Stadt Byblos die Smyrna. Viele kamen weit umher herbei und warben um die Hand der schönen Tochter. Doch diese, welche sich durch ihre Schönheit selbst oder durch ihre Mutter (Kenchreis) verleitet, über die Aphrodite erhob und diese nicht ehrte, wurde durch die Rache der Göttin in unnatürlicher Liebe zu ihrem Vater entzündet. Lange kämpfte sie dagegen, doch vergebens. Sie entdeckt sich endlich ihrer Amme Hippolyte, und diese vermittelt es, dass die Tochter verhüllt und unerkannt im Finstern 12 Nächte dem nichtsahnenden Vater als Gatten sich gesellt. Bald aber erfasst den Theias Verlangen, die unbekannte Geliebte kennen zu lernen. Er versteckt, ganz unserm Märchen entsprechend, ein Licht, und als er dies plötzlich hervorholt, erkennt er die Smyrna, welche dann im Schrecken, wie Semele, ihr Kind gebiert. Da zückte der Vater sein Schwert und verfolgte sie. Aber sie flehte zu den Göttern, dass sie ferner in ihrer Scham weder bei den Lebenden noch bei den Todten gesehen werden möge. Darum verwandelte Zeus sie in den Myrrhenbaum, welcher, nach einer Variante, nach 10 Monaten vom Schwert des Vaters getroffen aus sich den Adonis erzeugte und nun Jahr für Jahr ihre Frucht aus der Rinde weint. Ihr Vater tödtete sich selbst.

Aber das Kind wurde nach dem Willen des Zeus ernährt und Adonis genannt. Als dasselbe bald erwuchs, wurde Aphrodite angeblich, ähnlich wie Psyche, von dem Pfeil des sie küssenden Knaben getroffen, zu grosser Liebe für den schönen Adonis entflammt.

Ja schon gleich nach seiner Geburt hatte Aphrodite das Kind wegen seiner Schönheit heimlich vor den Göttern in einem Kasten verborgen und bei der Persephone aufbewahrt. Aber die Unterweltsgöttin wollte ihn, nachdem sie ihn gesehen, nicht wieder herausgeben. Da entschied denn Zeus, Adonis sollte ein Drittheil des Jahres bei sich, eins bei der Persephone und eins bei der Aphrodite weilen. Aber Adonis legte auch seinen Theil der Aphrodite zu. So lebte die Göttin mit dem Geliebten und erfreute sich mit ihm vor Allem an der Jagd. Doch warnt sie ihn, auf wilde Thiere zu jagen. Als er dennoch einst einen wilden Eber verwundet, wird er von dem grimmen Zahn des Unthiers, in welches sich der unterweltliche Ares oder auch Apollon gekleidet hatte, ganz wie einst schon Odysseus in den Waldschluchten des Parnasses, in dem Schenkel verwundet. Schmerzvoll klagend eilt Aphrodite herbei, sprengt Nektar auf seine Wunde, dass davon „Soviel Blut dem Adonis entströmt, soviel Thränen der Göttin. Rosen entblühten dem Blut und Anemonen den Thränen.“ Aber Adonis war weder durch Nektar noch durch Thränen zu retten. Er musste, wie Phonokles meinte, vom Dionysos entführt, in das Schattenreich der Persephone, bis er zu seiner Zeit in das Reich des Lichtes zu seiner Aphrodite zurückkehrt.

Wenn darum im Hochsommer die Sonne sich wendet, dann werden unter schmerzlichen, leidenschaftlichen Klagen die Adonien, besonders zu Byblos, mit dem Verschwinden des Gottes (ἀφανισμός), gefeiert. Man brachte Todtenopfer und beerdigte in Byblos sein Bild oder senkte es sonst auch ins Meer. In der Nähe der Stadt floss der Adonis, welcher selbst auch mit seinem Gewässer vom Libanosberg herabströmend zu Zeiten geröthet war. Aber der Gott des Lichtes und des Lebens war nicht für immer verschwunden. Sogleich an der in die Erde gesenkten und bald wieder erspriessenden Saat erkannte man, dass der Gott, ganz wie Dionysos zu Eleusis, noch lebe. Darum war der zweite Feiertag der Adonien, unmittelbar nach der verzweifelten Klage über den Tod des Gottes in der Natur, ein ebenso in leidenschaftlicher Freude sich ergehender Jubel über das Wieder-

finden (εὕρεσις) des Gottes, wie uns Theokrit (id. 15) in seinen Adoniazusen schildert, wann in den Scherben und Körben die Fruchtkörner schnell aufkeimten und in den Adonisgärten ergrünten.[1] Wir sehen, es ist mit ähnlichem Gedankeninhalt die ebenso ursprünglich hellenische Sage unserm milesischen Psychenmärchen näher verwandt, mit der syrischen verschmolzen, so dass an Stelle des Dionysos-Eros nur der syrische Adonis getreten ist. Der anthropomorphisch hier dargestellte Jahresverlauf im Leben der Natur springt zur Genüge jetzt jedem von selbst in die Augen.

Kehren wir hiernach zu Kaunos und Byblis zurück, so sehen wir in diesem Paar also nur ein karisches Abbild des Apollon als Φίλιος, Φιλήσιος dem Eros verwandt, zu der Artemis als Φιλία oder Aphrodite Areia. Mit der Aphrodite Areia verband sich dann die von den Ioniern nach Milet mitgebrachte mehr chthonische Aphrodite ἐν καλάμοις, so dass dann Eros ihr zur Seite von hier aus nach dem durch die Ionier am Hellespont gegründeten Parion mit demselben chthonischen Charakter übertragen werden konnte. Dass aber diese milesische Aphrodite trotz ihrer wie es scheint schon vor der ionischen Wanderung eingetretenen Loslösung von der früher zugleich als Licht-, Meer-, Erdgöttin verehrten Athene auch später noch Spuren des ursprünglichen Zusammenhangs bewahrte, wird uns ausser anderem auch (bei Theokrit. 28) durch die Spindel deutlich, welche mit aller weiblichen Arbeit ebenso der Athene als Natur-, Meer-, Schicksals- und Kunstgöttin wie der milesischen Aphrodite, insbesondere auch als Kleoboia, geweiht erscheint, so dass darum auch unsre Psyche auf ihrem Wege durch die Unterwelt mit den drei webenden Parzen in Berührung gebracht werden muss.

Aphrodite, Psyche und Eros in der Philosophie. Haben wir nun, soweit die meist nur dürftige Ueberlieferung verstattet, die verschiedenen mythischen Beziehungen für eine Art geschichtlicher Anknüpfung unseres Märchens dargelegt, so müssen wir zum Schluss noch einen Blick auf die mehr willkürliche Fortbildung des Mythus werfen, welche durch die reflectierende Poesie, durch die Mystik,

1) Vgl. über die Fabel Apollodor. III, 14, 3; Antoninus Lib. 34; Hygin. fab. 58; P. Astr. 2, 7; Ovid. Met. X, 300 fg. u. a.

Philosophie, bildende Kunst und Erotik, immer zwar ursprünglich viel mehr als man gewöhnlich glaubt im Anschluss an den Cultus, bewirkt wurde, um so noch schärfer zu erkennen, welche Farben Apulejus in der Erzählung und Darstellung unseres Märchens durch einander gemischt hat.

Eros bei den Kosmologen. Bei erwachender Reflexion, als die Griechen nach den Gründen der Dinge und vor Allem nach der Entstehung der Welt zu forschen anfingen, knüpfte die zuerst noch schüchterne philosophische Betrachtung an die religiösen Vorstellungen an, in welchen in der That, wenn auch nur in einer Art kindlicher Intuition die ursprüngliche Weltanschauung des griechischen Volksgeistes niedergelegt war. Wie alle Wissenschaft und Kunst löste sich auch die Philosophie erst allmählich von der Religion los, um nach langer Abschweifung und Entfremdung später durch die Erfahrung eines Besseren belehrt, zu ihr zurückzukehren. Mit Recht hat Aristoteles darum diese älteren Philosophen lieber Theologen nennen wollen, obgleich doch auch seine eigene erste und höchste Philosophie selbst sich zur Theologie gestaltet. Diese Anknüpfung an die eigentlichen Cultusgötter war aber, wenn auch mehr in dem eigentlichen Griechenland als in den freier entwickelten, namentlich ionischen, Colonieen, aus dabei mitwirkender religiöser Scheu, viel enger und abhängiger als man gewöhnlich glaubt, so jedoch, dass die im Cultuswesen und Vorgang bereits enthaltene Vorstellung meist nur verallgemeinert und umgedeutet wurde.

Eros bei Hesiod. Wenn bereits Homer als aiolisch-ionischer Dichter in Smyrna die Genesis der Welt und der Götter an das uralte Götterpaar Okeanos und Tethys anknüpft, so stellt der boiotische Sänger Hesiod an die Spitze seiner Kosmogonie und Theogonie bereits mit einer Hereinziehung des ethischen Elements als die erste bewegende, alles in Liebe verbindende und so erzeugende Ursache zu dem Chaos und der Erde, woraus er zuerst den Erebos und die Nacht erzeugt, den Eros, wie er ihn in der Nähe von Askra zu Thespiä bereits von dem chthonischen Zeus, der in jedem Frühjahr alles im Leben der Natur in Liebe verbindet und neuerzeugt, losgelöst und von dem Naturleben besonders auch auf das Menschenleben bezogen, im Cultus vorgefunden hatte. Denn nur so konnte später auch dieser kosmogonische Eros als Priapos, als Protogonos, Phanes, Erikepaios aufgefasst werden.

Es passte aber dieser Zeus-Eros von Thespiä, der sich sowohl in Boiotien und in Attika, wie später in Ionien, nach Milet und Erythrä, dann nach Parion am Hellespont übertragen, nach seiner chthonischen Natur eng mit dem Dionysos als Priapos verband, als Inbegriff aller Erzeugung in jeder Frühlingszeit, wie schon mit der im Herbst ausgestreuten Wintersaat, sehr leicht zu solchem kosmogonischen Begriff. Denn dieser immer jährlich sich selbst und alles Leben neuverjüngende Gott wurde als der ein für alle Mal alles Leben erzeugende Gott verallgemeinert, an den Anfang der Welt gesetzt. Dies lag um so näher, als der Dichter den Eros, den er ausserdem bereits in der Sage und Dichtung als den mit seiner Liebe auch die Götter und Menschen beherrschenden Gott vorfand, nur auf seinen ursprünglichen Begriff, in welchem er zu Theben bereits neben der Aphrodite-Harmonia als ordnender Dionysos-Kosmos aufgefasst war, zurückführte. Die Erdgöttin, welche mit dem Lichtgott zur Frühlingszeit in Liebe gesellt und vermählt, als die neuverjüngte Göttin mit dem ebenso neuverjüngten Gott aller Fruchtbarkeit wiedergeboren wird, oder das so verjüngte Götterpaar als Zwillinge oder mit besonderer Hervorhebung bald den Gott bald die Göttin erzeugt, ernährt, grosszieht, lässt anthropomorphisch gedacht, in Liebe alles neue Leben der Natur, der Thiere, der Menschen nun nicht bloss alljährlich, sondern von Anbeginn der Welt ein für alle Mal erzeugen, wie die Aphrodite Harmonia in Theben oder wie der selbst neuerzeugte und mit sich alles neuerzeugende Kadmos-Eros. So heisst es denn bei Hesiod (Theog. 116) nicht ohne Beimischung der im Cultus bereits auf das Menschenherz bezogenen Natur des Gottes, also mit einer gewissen Inconsequenz: Zuerst war das Chaos, dann kam die weit sich breitende Erde mit dem Tartaros in ihrer Tiefe und dazu der (jetzt aus dem jüngsten zum ältesten Gott gemachte) Eros, der Schönste unter den unsterblichen Göttern, der wie er die Glieder löst und in Liebessehnsucht die Körperkraft bricht, so allen Göttern und allen Menschen den Geist und verständigen Rath überwältigt (ὃς *κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, Λυσιμελὴς πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων Δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν*). Dies war also das vorzüglich weltbildende Princip geworden. Hiervon wird dann der andere Eros, der im Geleit der sinnlichen Aphrodite neben *Ἵμερος*, dem sich nach der Darstellung des Skopas noch als dritter *Πόθος* zugesellte, erscheint, unterschieden

(201), so dass dann aus der Aphrodite Urania mit ihrer Lichtnatur eine rein philosophische Himmelsgöttin mit entsprechendem Eros, der Aphrodite Pandemos mit ihrem chthonischen Charakter als sinnlicher Göttin ebenso mit dem verwandten Eros entgegengesetzt werden konnte.

Eros bei den Orphikern. Diese Auffassung des Hesiod war dann für die verwandten Theologen der Ausgangspunkt, so jedoch, dass im gleichen weiteren Anschluss an die Cultusgötter der Gedanke, die Vorstellung mit der hinzugenommenen neuen Symbolik eine Ergänzung und Erweiterung erfuhr. Dies geschah in Athen, wo im Zeitalter des Peisistratos der Eros neben dem Zeus Prometheus, in Verbindung mit dem Cultus der Athena am Panathenaienfest, seinen besonderen Altar, angeblich von einem gew. Charmos, erhalten, haben sollte, von welchem in der Akademie der Fackellauf seinen Anfang nahm. Zu eben dieser Zeit machte sich am Hofe des Peisistratos, wie wir gesehen, unter dem Onomakritos mit seinen Genossen eine mystisch-theologische Richtung geltend, welche an den Sängerheros Dionysos-Orpheus in den Eleusinien anknüpfend die sog. orphische Kosmogonie und Weltanschauung mit Hülfe ihrer, angeblich vom Pamphos und Orpheus, zum Zweck der Verwendung für die eleusinischen Mysterien gedichteten Hymnen auf den Eros, namentlich wohl bei den Epopten zu verbreiten suchte. Auch hier ist der enge Anschluss an die Cultgottheit in Athen und Eleusis in gleicher Verallgemeinerung und Umdeutung unverkennbar. Auch hier stand dem Zeus-Eros die Athena-Aphrodite zur Seite, welche als die nicht nur das Leben der Natur, sondern auch das Menschenleben erzeugende, bestimmende, weissagende Göttin, zumal in Rhamnus zur Aphrodite-Nemesis und Adrasteia, wie dem Prometheus entsprechend zur Metis und Pronoia geworden war, welche ferner mit der aus Dodona und Aitolien entlehnten, mit Lakonien verknüpften Dione-Leda in Rhamnus verbunden, in jedem Frühjahr als Schwan den *ἱερὸς γάμος* mit dem Zeus vollzog und aus dem Schwanenei wie die Helena, so alles neue junge Leben der Welt und der Menschen erzeugte, ausbrütete. An diese im Cultus gegebenen Vorstellungen knüpfte also die sog. orphische Kosmogonie bereits zur Zeit des Peisistratos an und findet erst hieraus, soviel auch später im Lauf der Jahrhunderte hinzugedichtet sein mag, ihre Erklärung. Hören wir erst, um für die Zeit einen Anhalt zu gewinnen, wie Aristophanes in seinen Vögeln (685) die damals wieder neuverbreiteten Vorstel-

lungen dieser sog. Orphiker verspottet. Der Chor der Vögel als der Unsterblichen belehrt die vergänglichen, nichtigen Menschen, auf welche er aus seiner Höhe als auf Thongebilde (πλάσματα πηλοῦ) gewiss mit der im Cultus gegebenen Vorstellung von ihrer Entstehung durch den Thonbildner Prometheus, verächtlich herabblickt, über die Naturphilosophie (περὶ τῶν μετεώρων): „Im Anfang war das Chaos und die Nacht und der schwarze Erebos mit dem weiten Tartaros. Erde und Luft und Himmel war noch nicht da. Da erzeugt die schwarzbeflügelte Nacht mit und in den unendlichen Tiefen des Erebos zuerst im Windhauch das Ei, aus dem im Kreisen der Zeit der sehnsuchtsvolle Eros mit goldenen Flügeln den Wirbelwinden gleich entschlüpfte. Dieser mischte sich dann mit dem nachtbeschwingten Chaos im tiefen Tartaros und brachte erzeugend wie die junge Brut unser Geschlecht ans Licht (ἐνεόττευσεν ἡμέτερον γένος). Denn vorher gab es kein Geschlecht der Unsterblichen, ehe Eros alles zusammenmischte. Wie aber das eine sich mit dem andern vermengte, entstand der Himmel und der Okeanos und die Erde und das unvergängliche Geschlecht der seligen Götter. Also wir Vögel sind die ältesten der seligen Götter vom Eros, denn wir fliegen zur Hülfe den Liebenden herbei.“ Hierzu passt es denn auch, wenn nach den sog. orphischen Vorstellungen im Anbeginn, aus dem Chronos Chaos und der Aether sich zum Ei verbanden. Das Ei zerbrach und es schlüpfte Eros hervor, der älteste, selbstvollkommene, vernunftreiche, ersterzeugte und erzeugende, vielerfreuende, zarte Eros (ἁβρὸς, πρεσβύτατός τε καὶ αὐτοτελὴς, πολύμητις, πρωτόγονος, πολυτερπὴς Ἔρως).[1] Er war mannweiblich, mit den Köpfen eines Ebers, Stieres, Löwen, Drachen (ganz dem vielgestaltigen chthonischen Zeus-Dionysos entsprechend) ausgestattet und beflügelt, und wurde von den Sterblichen auch der nachtlichte Morgenstern, Phanes, genannt, wie Dionysos-Eros auch in Eleusis, wenn zur Nachtzeit das grosse, neue Licht aufleuchtete, erschien. So verstehen wir erst aus dem Cultus nicht nur die Verbindung des

1) Vgl. Schömann de Cupidine cosmogonico, wo die aus dem Antiphanes bei Iren. adv. Valent. II, 17 angeführte Stelle, etwas verworren zwar, nichts wesentlich Anderes als Aristophanes enthält, wenn wir unter Silentium den Erebos als regnum Silentum, unter Lumen den Phanes verstehen. Aber wichtig ist die Erwähnung der mit der fabricatio mundi verbundenen plasmatio hominum, ähnlich wie bei Aristophanes.

Eros mit der Aphrodite als Adrasteia, sondern auch des Zeus-Eros als Prometheus mit seiner Beziehung zur Menschenbildung, weshalb die Athena als Pronoia ihm zur Seite gestellt wird. Dadurch war mit dem Eros in solcher Verbindung in die Kosmogonie eine göttliche Providenz, welche wie das Schicksal der Welt so der Menschen ordnet und bestimmt, eingeführt.

Eros in den Eleusinien. Dieser Gedanke drang dann mit jener zur Zeit des Peisistratos erwachenden mystischen Richtung der sog. Orphiker um so leichter auch in Attika in das Götterdrama der eleusinischen Mysterien ein, als der im Cultus gefeierte Dionysos mit dem chthonischen Eros identisch war. Pausanias (IX, 27, 2) berichtet darum, dass nach Olen besonders Pamphos und Orpheus Hymnen auf den Eros dichteten und zwar zu dem Zweck, dass die Lykomiden bei der Darstellung des Götterdramas auch diese sängen. Sie wollten damit der in diesem Geheimcult aufgeführten Götterhandlung, insbesondere der auch sonst durch Eros bewirkten oder im Dionysos-Eros vollzogenen Vermählung des Götterpaars einen mehr kosmologischen Sinn unterlegen, zu welchem Zweck auch jenes mehr culturgeschichtliche *ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον* den tiefern Sinn des vom Tode zum Leben hindurchdringenden Vorgangs erhielt. Darum sollte hiernach Eros *πολυτερπής* im Frühling ebenso selbst als orphischer *Φάνης* aus dem Weltei von der Nacht mit dem befruchtenden Winde erzeugt, alles Ungeordnete, Chaotische in Liebe und Harmonie aufgelöst und verbunden haben — ein Gedanke, welcher auch in unserm Märchen bei der Klage der Seemöve vor der Aphrodite, aber nicht eben kosmogonisch erweitert, in ihrem ursprünglich natürlichen Sinn durchklingt.

Eros bei Olen in Delos. Ein weiterer Beweis dafür, dass die Orphiker es liebten, den Cultus und die Cultgötter zu benutzen, um ihren kosmogonischen Vorstellungen durch nahegelegte Umdeutung Eingang und Verbreitung zu verschaffen, bietet in Verbindung mit Eros die auch vom Apulejus als kosmogonische Göttin eingeführte Aphrodite. Von Athen war, wie wir wissen, mit dem Theseus die Athena-Aphrodite nach Kreta und dann von Kreta, wie nach Milet, auch neben der Artemis nach Delos gebracht, wo sie ganz unserm Märchen entsprechend als alte Göttin (*ἀρχαία Ἀφροδίτη*) verehrt wurde. In einem Hymnus hatte nun hier der orphische Sänger Olen diese Göttin zugleich als mütterliche Geburtsgöttin Eileithyia die Mutter des Eros

genannt, die bei den Deliern ähnlich wie die Rhamnusische Aphrodite als Schicksalsgöttin (*Πεπρωμένη*) aufgefasst wurde und so kosmogonisch als *τῆς κοσμικῆς γενέσεως εἱμαρμένη* umgedeutet zu sein scheint.[1]

Eros bei Pherekydes, Akusilaos, Parmenides. Hieran knüpften auch die folgenden Theologen an, wenn Pherekydes den Zeus, als er wie ein athenischer Demiurg die Welt gestalten wollte, sich in den Eros verwandeln lässt,[2] weil er die Welt aus entgegengesetzten Elementen zur Harmonie und Freundschaft (*εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν*) zusammenfasste und so die das All beherrschende Einheit dem Weltganzen einpflanzte, nur dass hier der Zeus schon ganz, wie später bei den Stoikern, zum Aether, Eros zur Kraft geworden ist; oder wenn Akusilaos mehr noch an Hesiod sich anschliessend aus dem Chaos den Erebos und die Nacht, aus beiden gemischt den Aether und Eros und die Metis entstehen lässt. Grössere Selbständigkeit zeigt, obgleich auch bei ihm sein Anschluss an die von den Orphikern und Pythagoraeern in Italien verbreiteten Vorstellungen unverkennbar ist, Parmenides, wenn auch er zur Genesis der Welt als ersten der Götter den Eros verwendet und diesen wieder in enger Verbindung mit der Aphrodite, Adrasteia, Pronoia, Dike auffasst, wie er aus der Mitte alles erzeugt und auch leitet.

Eros bei Sokrates. Hierzu fügen wir gleich, wenn auch nur in den Grundzügen, die weitere Ausgestaltung des philosophischen Eros und zwar, was für Apulejus einzig massgebend war, in der Platonischen Schule. Bedeutungsvoll ist gleich die später entstandene Sage von dem schönen Sokratischen Traum. Sokrates hatte eben geträumt, ein junger Schwan sei vom Altar, der dem Eros in der Akademie geweiht war, ihm in den Schooss geflogen und habe sich dann, nachdem er einen entzückenden Gesang angestimmt, zum Himmel erhoben. Wie nun Sokrates eben diesen Traum seinen Freunden erzählte, kam Ariston und führte ihm seinen Sohn Plato zu. Da rief Sokrates: „Seht da den Schwan von der Akademie.“ Und in der That war es

1) Ueber *τῆς κοσμικῆς γενέσεως εἱμαρμένη* vgl. Paus. IX, 27, 1; Paus. VIII, 21, 2; I, 18, 5 und Callim. in Del. 308; Paus. IX, 40, 2. Vgl. Schömann l. l.

2) Vgl. Lobeck Aglaoph. 528 flg.

der philosophische Eros, der den Sokrates mit dem Plato verband. Sokrates fühlte sich insbesondere zu schönen Jünglingen hingezogen, um in der schönen Form sowohl dialektisch wie ethisch die Psyche, die schöne Seele, zu entbinden und zu lösen, zu befruchten und mit dem Streben nach Weisheit und Tugend zu erfüllen. Dies war der Sokratische Eros, der dann von allen seinen Schülern, von Euklid, Kriton, Simmias und Antisthenes wissenschaftlich weiter behandelt, vor Allem aber von Plato weiter ausgebildet wurde.[1] (Vgl. Brandis Gr. röm. Philos. 1, 64.)

Eros bei Plato. Nach Plato war die Psyche in ihrer Präexistenz am überhimmlischen Ort mit der Gottheit vereinigt und hatte sich an dem unmittelbaren Anschauen der Ideen, als den wesenhaften begrifflichen Urbildern der Dinge geweidet und genährt. Aber aus ihrer höheren Existenz zur Strafe für ihre dem Irdischen zustrebenden Neigungen des Gemüths (θυμός) und der Begierde (ἐπιθυμία) an den Körper gefesselt, sehnt sie sich nach ihrem unsterblichen Theil (νοῦς) fort und fort, nach ihrer himmlischen Heimath und sucht insbesondere auch an den sinnlichschönen Erscheinungsformen und Abbildern der Ideen sich zu erheben, sich zu beflügeln und zur himmlischen Herrlichkeit sich wieder aufzuschwingen. Dieser angeborne Trieb, ihrem Mangel abzuhelfen, ihre Sehnsucht, in und an dem Schönen, Wahren, Guten sich zu befriedigen, sich im andern zu ergänzen, theils schöner sich wiederzufinden, theils besser sich neu zu erzeugen, ist die auf das Schöne gerichtete Liebe, der Eros unserer Seele. Was schon Pythagoras von der Freundschaft (Φιλία) gesagt, eine Seele in zwei Körpern (μία ψυχὴ ἐν δυοῖν σώμασιν) war vertieft und erweitert der Platonische Eros. Doch ist Eros selbst noch nicht diese Vereinigung und Vermählung der zwei Herzen zu einem Gedanken, der zwei Seelen zu einem Schlag, sondern erst das Verlangen, die Sehnsucht, der Trieb nach dieser Vereinigung. Daher der sinnige Mythus beim Plato. Es war am Geburtsfest der Aphrodite, da wurde im Garten des Zeus von der Armuth (Πενία) und dem im Nektar berauschten Reichthum (Πόρος), von Soll und Haben erzeugt und darum zwischen Mangel und Besitz immer schwebend und getheilt der Eros geboren, der deshalb auch in seiner Liebe immer auf das Schöne

1) Zeller Philos. der Gr. II, 49 u. a.

gerichtet (φύσει ἐραστὴς ὢν περὶ τὸ καλόν) ein beständiger Begleiter und Genosse der schönen Aphrodite ist. Die Seele verlangt und ersehnt in der Endlichkeit das Ewige, im Irrthum die Wahrheit, im Schatten das Wesen, in der Form die Idee und wird in solchem Streben, solcher Liebe selbst beflügelt, selbst zum Himmlischen erhoben. Allein sie bedarf dabei der rechten Stufenfolge, um zum höchsten Ziele zu gelangen. Zuerst fühlt die Seele sich in Liebe hingezogen zu einem schönen Körper und dann zur Schönheit der Körper überall. Weiter erhebt sie sich in der Liebe zu einer schönen Seele und zur Schönheit der Seelen allzumal, um dieselben zu reinigen und zu erheben in der Weisheit und Tugend. Noch weiter steigt sie auf zu allem Sittlichschönen überhaupt, wogegen dann das Körperlichschöne ihr bald gering erscheint, und immer mehr gewachsen und gekräftigt zur Schönheit der Weisheit und aller Wissenschaften, so dass sie nicht mehr engherzig an dem einzelnen Schönen haftet, sondern dem reichen Meer des Schönen zugewandt, herrliche Reden und Gedanken in des Weisheitsstrebens Fülle erzeugt, bis sie endlich weiter gefördert die Wissenschaft des Schönen selbst erfasst. Dann ist die Seele plötzlich zu dem Schönen selbst erhoben, das mit nichts Endlichem und Materiellem vermischt, nicht vielgestaltig im Körperlichen erscheint, sondern das Schöne an sich in reiner Klarheit, das Göttliche an sich in Wesenseinheit (αὐτὸ τὸ καλὸν εἰλικρινές, αὐτὸ τὸ θεῖον μονογενές Plat. Sympos. 211 E) ewig und immer sich selbst gleich ist. Sie ist zur Idee des Schönen, zum Urschönen hindurchgedrungen. Das ist das Ziel und der Weg der zum Ziel, zur vollkommenen Glückseligkeit führt. Aber freilich giebt es ausser diesem schönen, himmlischen Eros, als dem Sohn der Aphrodite Urania auch noch den gemeinen der (Aphrodite) Polymnia, den man nur mit grosser Vorsicht gebrauchen muss, wenn man von ihm die Lust (ἡδονή, voluptas) gewinnen und nicht in Unordnung, in Ausschweifung gerathen will.

Eros bei Plutarch. Plato hat diese Lehre mit der ganzen poetischen Schwungkraft seiner schönen Seele so reichhaltig, tief und erschöpfend behandelt, dass in seiner Schule kaum eine Fortbildung seiner Erotik vor dem Neuplatonismus eingetreten ist. Wir heben darum nur einige Gedanken aus dem Erotikos des Plutarch hervor, den dieser durch Platos Schriften und auch durch den Cultus des Eros zu Thespiai angeregt, im fingierten Anschluss an die daselbst gefeierten

Erotien schrieb, und zwar nur aus dem Grunde, weil grade Apulejus, der selbst nach diesem Vorbild seinen für uns verlorenen Erotikos geschrieben, in so nahem geistigen Zusammenhang mit dem Plutarch stand. Er preist nach verschiedenen Seiten die zu allem Guten und Grossen begeisternde Macht der Liebe: „Ja dem Eros allein muss selbst, wie die Sagen von der Alkestis, dem Protesilaos, der Eurydike zeigen, der Hades sich beugen, der sonst gegen alle nicht die Billigkeit, die Gunst, sondern nur die einfache Gerechtigkeit walten lässt. Nur gegen die Liebenden zeigt der Gott sich nicht unerbittlich. Darum ist es gut, an der eleusinischen Weihe theilzuhaben. Denn ich sehe, die so dem Eros Geweihten haben im Hades ein besseres Loos (*ἐγὼ δὲ ὁρῶ τοῖς Ἔρωτος ὀργιασταῖς καὶ μύσταις ἐν Ἅιδου βελτίονα μοῖραν οὖσαν*),“ wie es doch scheint, weil die Eleusinien mit dem Eros nach dem, was wir oben gesehen und was auch in Kunstdarstellungen durch seine Verbindung mit der Vermählung des Aidoneus und der Kore, mit dem Dionysoskreise überhaupt bestätigt wird, in Beziehung standen, so dass die dort Geweihten als Mysten des Eros wie des Dionysos bezeichnet werden dürfen (c. 17). „Ja den Eros, den zum Unterschied vom Adonis und Attys ächtgriechischen Gott (c. 14), haben die besten unter den Dichtern und Gesetzgebern und Philosophen einstimmig gepriesen. Hesiod und Plato und Solon haben ihn uns als König und Herrn vom Helikon (aus dem Cultus) bekränzt in die Akademie eingeführt (c. 19). Hat man aber gewöhnlich neben der Aphrodite einen zwiefachen Eros, den himmlischen und gemeinsinnlichen, unterschieden, so kann man dazu — und damit kehrt er in der That in den Mythus zurück — wie bei den Aegyptern noch einen dritten hinzufügen, der als Sonne neben der mondlichten Aphrodite erscheint (c. 19). Der wahre Eros führt uns aber als Asyl und Retter über die leibliche Schönheit hinaus wie vom Hades auf das Gefilde der Wahrheit, wo die reiche, reine, wahre Schönheit weilt. Freundlich geleitet er die Seelen dahin und steht ihnen zur Seite, wie der Mystagoge bei den Weihen, wenn sie auf die Erde zurückkehren. Freilich der Seele an sich kann er sich nicht nähern, das muss durch leibliche Vermittelung geschehen, aber der himmlische Eros lässt uns in sinnlichen Bildern schöne Spiegel des Schönen sehen, unsre Seele mit der Erinnerung zu entzünden, zu erheben. Dann wird der wahrhaft von Liebe Erfüllte (c. 20, 9) beflügelt, eingeweiht, begeistert und bewegt sich

im Chortanz um seinen Gott, bis er wieder auf die Wiesen der Selene und Aphrodite gelangt, dort einschlafend einer Neugeburt theilhaftig wird (ἑτέρας ἄρχηται γενέσεως)." — Wir sehen, es sind nicht wesentlich neue Gedanken, selbst wenn wir die wenigen Goldkörner von der reichlichen Spreu ausscheiden. Und ebenso dürfen wir nicht erwarten, dass Apulejus in seinem Erotikos andere als die bereits oben von uns angeführten wesentlich Platonischen Gedanken reproduciert habe. Aber ausser der allgemeinen, mehr zufälligen Aehnlichkeit der unserm Märchen überhaupt zu Grunde liegenden Vorstellungen mit diesen philosophischen Abstraktionen, die vom Apulejus nur mehr betont und herausgestrichen wird, finden wir besonders, wenn auch höchst ungeschickt und unzutreffend, doch nur am Schluss die aus vermeintlicher Schuld der Psyche sterblich geborene Tochter, die Voluptas, eingemischt, die um so weniger hierher passt, als die Psyche selbst beflügelt ihrem Eros nach zum Himmel emporsteigt und dort zur Unsterblichkeit erhoben, mit dem himmlischen Eros sich ebenbürtig vermählen darf, also die fremdartige Zuthat und Beimischung des Apulejus recht blosszustellen am meisten geeignet ist.

Aphrodite, Eros und Psyche in der bildenden Kunst. Wenden wir nun, nachdem wir den philosophischen Eros kennen gelernt haben, freilich nur ganz übersichtlich, jetzt noch unsre Aufmerksamkeit auf die Darstellung der Aphrodite mit Eros und Psyche in der bildenden Kunst, so hat man sich bisher der Ansicht zugeneigt, dass alle Darstellungen der bildenden Kunst, welche das Verhältniss von Psyche zu Eros zum Gegenstande haben, unserm Märchen völlig fremd sind, und andrerseits, dass alle Darstellungen, welche mit Recht auf unser Märchen zu beziehen sind, abgesehen von ihrem meist zweifelhaften Werth und Ursprung, jedenfalls erst nach Apulejus und durch die von ihm verbreitete Kenntniss des Märchens hervorgerufen sind. Auch wird sich gegen letztere Ansicht kaum etwas einwenden lassen. Das früher nur im Munde des Volks bewahrte und durch Apulejus zuerst aus dem Munde des Volks entnommene und verbreitete Märchen hatte mit all seinen zahlreichen, uns unbekannt gebliebenen Geschwistern, ähnlich wie bis auf die Gebrüder Grimm auch unser deutsches Märchen, der Region der Kunst ferngelegen, war wie ein im Grase verstecktes Veilchen erst spät ans Licht gezogen und früher auf die Spinn- und Ammenstuben beschränkt geblieben. Doch etwas anders

verhält es sich mit der ersten Meinung. Denn es entsteht die Frage, ob nicht etwa die bildende Kunst mit ihren betreffenden Darstellungen uns auf ganz dieselbe Quelle, wie seinerseits das Märchen, nämlich auf den Göttercult und Göttermythus, in welchem beide auf gleiche Weise wurzeln, aus welcher Quelle beide nur in verschiedenen Richtungen entstammt sind, zurückführen. Und dies möchte, so sehr uns aus Mangel ausreichender Ueberlieferung manche Mittelglieder zur völlig überzeugenden Beweisführung fehlen, mit allem Nachdruck zu behaupten sein, so dass durch die folgende Betrachtung und Beleuchtung das eigentliche innere Wesen unseres Märchens zugleich mit seiner Wurzel vielleicht noch in ein helleres Licht gestellt wird.

Religion und Kunst. Die älteste griechische Kunst stand ganz im Dienste der Religion, des Cultus, und löste sich erst allmählich, je mehr das tiefere Wesen der Religion, namentlich auch in den vom Mutterlande getrennten Colonieen, verflacht und verflüchtigt wurde, zu grösserer Freiheit von diesem Bande los. Sie emancipierte sich zu freieren Gestaltungen und wollte je länger je mehr etwas an sich und für sich sein. Da aber der griechische Geist und zwar als vorzüglich begabter Volksgeist, selbst auch wieder diese innere Entwickelung mit durchmachte, blieb auch später Kunst und Religion in bleibender Wechselwirkung. Nicht die Privathäuser, sondern die Göttertempel und deren Gehege füllten sich mit den reichsten, edelsten, vollendetsten Kunstschätzen und wenn auch unter dem Einfluss der allgemeinen geistigen Bildung, der Poesie und selbst der philosophischen Betrachtungsweise ausgeführt, wurden sie dennoch nicht zu einer blossen willkürlichen Decoration, sondern blieben, wie mit dem fortgebildeten Mythus, so mit der besonderen Gottheit bald im engeren, bald im loseren Zusammenhang. Erst als die Kunstthätigkeit sich immer weiter verbreitete und nach Alexander eine Art internationalen Charakter annahm, brach auch hier die Willkür, die Uebertreibung, die Ausartung sich immer mehr Bahn, obwohl selbst in dieser Zeit das rechte Verständniss der Kunstwerke nur dann vorhanden ist, wenn es gelingt, diese genetische Fortentwickelung aus dem Cultus bis in die äussersten Verzweigungen zu erfassen und nachzuweisen.

Aphrodite und Eros in der bildenden Kunst. Wohl müssten wir darum auch bei der künstlerischen Darstellung der Aphrodite und des Eros zurückgehen auf die frühere ursprüngliche Auffas-

sung der pelasgischen Dione mit dem Zeuskinde, wie dieselbe von Epeiros über Aitolien nach Kreta übertragen, vielfach noch auf den Münzen erscheint. Aber vorzüglich hatte sich diese pelasgische Dione mit dem Zeuskinde unter dem Einfluss der alten Thraker, wie es scheint, theils zu Theben, theils zu Thespiai besonders zur Aphrodite mit Eros gestaltet. Die alterthümliche Auffassung zeigte sich vor Allem in dem zu Thespiai noch als Symbol des Zeus erhaltenen *ἀργὸς λίθος*, der ähnlich schon in der Kronossage zu Epeiros und auf Kreta an Stelle des Zeuskindes erscheint. Ihr Bild ist ursprünglich das der mütterlichen, alles neue Leben im Dionysos-Eros aus ihrem durch die feuchte Naturkraft befruchteten Erdenschooss erzeugenden Göttin. So war ihr Xoanon als der Aphrodite-Hera noch in Sparta, der insbesondere die Mütter bei der Verheirathung der Töchter opferten.[1] Ebenso hatte noch Kanachos die Aphrodite als mütterliche Naturgöttin dargestellt mit Polos, Mohnstengel und Apfel als Königin thronend, und zwar gewöhnlich als solche mit dem Eros verbunden. Pheidias erfasste die Aphrodite dann geistiger als Aphrodite Urania nach ihrer Heiligkeit und Ehrwürdigkeit, in Beziehung auf die Ehe und als Wächterin des Hauses (*οἰκουρός*.) Aber bald brach die reine Freude an künstlerisch vollendeter Darstellung des göttlichen Frauenideals in der Aphrodite und des göttlichen Knabenideals (*ἐν ὥρᾳ*) in dem ihr zur Seite stehenden Eros durch und wurde vor Allem, meist in Marmor, durch Skopas und besonders durch Praxiteles, durch Lysippos u. a. ausgebildet. So stellte Praxiteles ausser der bekannten Knidischen Aphrodite die Göttin in Thespiai in Marmor dar,[2] ja er konnte es wagen, zugleich zum Beweis der Gesunkenheit in der Auffassung, ihr ausserdem in Thespiai die Gestalt der Phryne zu leihen.[3] Dazu hatte er in Pentelischem Marmor den später öfter nachgebildeten Eros mit vergoldeten Flügeln in schönster Knabenblüthe dargestellt, den hier aus des Künstlers Hand Phryne selbst zu weihen vermochte.

In Athen war die von der Athene losgelöste Naturgöttin Aphrodite *ἐν κήποις* noch alterthümlich in der *τετράγωνος ἐργασία* nach Hermenart dargestellt, und zwar theils als älteste der Moiren, theils

1) Müller Arch. 374, 3.
2) Paus. IX, 27, 4.
3) Paus. IX, 27, 4.

als Himmelskönigin, *Οὐρανία*. Dagegen war ihr Tempelbild vom Alkamenes gemacht, gewiss mit dem Eros verbunden. Aber die Aphrodite Urania begegnet uns auch sonst in Athen,[1] da deren Verehrung als Licht- und Erdgöttin, wie wir gesehen haben, schon auf Aigeus und Theseus zurückgeführt wurde.

Als die mit der Geburt auch das Schicksal der Menschen bestimmende Aphrodite (Venus genitrix) wurde sie dann insbesondere auch für sich als die das Geschick zuertheilende und dann jede Verletzung der Gebühr bestrafende Göttin, als Nemesis, zu Rhamnus verehrt und dargestellt,[2] und wir haben schon gesehen, dass die Aphrodite in unserm Märchen dem vermeintlichen Unrecht der Psyche gegenüber insbesondere diesen Charakter trägt. Ihr Bild hatte Pheidias aus dem für die Siegestrophäe von den Persern mitgebrachten Marmorblock gemacht. Sie trug auch hier in der einen Hand einen Apfelbaumzweig als Göttin der Fruchtbarkeit, in der rechten eine Schale mit Beziehung auf ihre Natur als Wassergöttin und Tochter des Okeanos. Als mütterliche Natur- und Lichtgöttin erscheint sie uns auch dadurch, dass sie, wie sonst Leda, als die Mutter der Helena vom Zeus gedacht wurde. Darum hatte Pheidias auf der Basis ihres Bildes dargestellt, wie Helena von ihrer Amme Leda der Nemesis zugeführt wurde.[3] Gewöhnlich hält sie ihr Gewand vor der Brust mit der eckig abschneidenden Haltung des Arms, wodurch der Ellenbogen als Maass (*πῆχυς*) gebildet wurde, gleichsam zur Warnung, dies von der Göttin geweihete Maass nimmer zu überschreiten, und blickt sinnend in den Busen, oft den Schweigen gebietenden Finger auf den Mund gelegt. Als des Pheidias Schüler Agorakritos mit seiner Aphrodite gegen seinen Mitschüler Alkamenes nicht den Preis gewann, sollte die Aphrodite *ἐν κήποις* zur Aphrodite-Nemesis in Rhamnus von ihm umgestaltet worden sein. Die älteren Bilder der Aphrodite-Nemesis waren alle, wie Pausanias bemerkt, nicht beflügelt. Zuerst hatte dann nach der Angabe des Pausanias die gewiss von Athen mit den Ioniern nach Smyrna übertragene Göttin ebenso wie Eros Flügel erhalten. Wir

1) Paus. I, 14, 6.

2) Paus. I, 33, 2 *ἡ θεῶν μάλιστα ἀνθρώποις ὑβρισταῖς ἐστιν ἀπαραίτητος.*

3) Paus. I, 33, 6.

finden nun auch den engen Zusammenhang der Aphrodite mit Helena in der troischen Sage, die auf die Dione in Epeiros zurückführt, hinreichend motiviert, wenn sie als Aphrodite-Nemesis zur Mutter der Helena wird. War nun aber Aphrodite nach ihrer mütterlichen Erzeugungskraft die Mutter aller Dinge im Himmel als Urania und auf Erden als Pandora, im ursprünglichen Sinn zugleich die Mutter des Menschengeschlechts als Pandemos geworden, so musste sie zugleich als Repräsentantin des weiblichen Geschlechts, wie sie mit dem Leibe zugleich das Seelenleben allen Menschen verlieh, selbst vom Zeus-Hephaistos aus Erde und Wasser gemacht und von allen Göttern mit ihren Gaben nach kosmogonischer Auffassung[1] ausgestattet sein. Sie war also die älteste Moira in Athen und in Rhamnus von der Athene abgesondert, welche wie sie den Menschen erzeugte, wie sie dem Menschen als Athene oder Aphrodite-Nemesis die Seele einhauchte und verlieh, so auch ihr Geschick zuertheilte und leitete, und dazu insbesondere ihre Macht den Liebenden bewies. Daher kommt es, wie wir oben gezeigt, nach der uralten pelasgisch attischen, bei Hesiod benutzten, wenn auch erst spät im Bilde uns entgegentretenden Auffassung und Darstellung, dass Zeus-Prometheus oder Zeus-Hephaistos den Menschen, wie in seiner Töpferwerkstatt, aus Thon und Wasser bildet und dass die Dione-Athena oder Athena-Aphrodite als Gemahlin oder Tochter des Zeus-Hephaistos diesem Gebilde, als die aus dem Haupt entsprungene Μῆτις, die Seele und Seelenkraft einhaucht, welche sie als Hauptesgöttin selber darstellt. Waren doch auch in Rom in gleicher Entwickelung bei den Capitolinischen Gottheiten aus der Iuno die Minerva, Moneta und Mens hervorgegangen. Ja die Aphrodite-Nemesis wird selbst als beflügelte Jungfrau zur Psyche, die darum ganz mit derselben Armbewegung wie die Nemesis zum Zeichen ihrer Enthaltsamkeit (continentia) dargestellt werden kann.[2]

Derselbe Gedanke, dieselbe Uebertragung vom Sinnlichen und Natürlichen auf das Geistige, dieselbe Anknüpfung an den Cultus und Mythus liegt der anderen Anwendung der Prometheussage zu Grunde, wenn derselbe Zeus, welcher als Hephaistos selbst mit seinem Himmelslicht zur Frühlingszeit erneuert ist, welcher von seinem Himmels-

1) Hesiod ἔργ. 50 ff.
2) Vgl. noch Zoega Abh. S. 45.

licht das Feuer auf dem Heerde, in den Vulcanen, in den Werkstätten in Flammen setzt und auch selbst erneuert, als Prometheus zugleich dasselbe Licht als Geist und Seele den Menschen gebracht und eingehaucht, mit seiner Eros-Fackel entzündet haben sollte. Wenn darum nicht bloss Eros, sondern mit ihm Aphrodite neben der Psyche in der Kunstdarstellung erscheint, die nicht nach Apulejus anzusetzen, von ihm und seinem Märchen nicht herzuleiten ist, so ist diese Verknüpfung eben im Mythus selbst, im Wesen der Göttin begründet, wie auch schon Müller insbesondere die ganz wie im Märchen vereinigte Gruppe Aphrodite, Eros und Psyche anführt.[1]

Psyche in der bildenden Kunst. Eng mit dem Mythus hängt dann ferner zusammen, dass die menschliche Seele und die Göttin auch in ihrer künstlerischen Darstellung als Schmetterling ausgeprägt wurde. Denn es ist kein bloss zufälliges Zusammentreffen, dass der Schmetterling ψυχή genannt wurde, so dass ψυχή anima und zugleich papilio bedeutet. Wenn nun O. Jahn meint,[2] dass die beiden Vorstellungen der Seele als Schmetterling und als ein mit Schmetterlingsflügeln geschmücktes Mädchen erst auf Kunstwerken einer späteren Zeit sich finden und erst zu einer Zeit, wo die Ansicht sich geltend machte, dass die Seele als der edlere Theil des Menschen im Tode vom Körper befreit werde, wo dann die Vergleichung mit der Raupe und dem Schmetterling treffend war, so haben wir dagegen zu erinnern, dass diese Vorstellung nicht nur von den Pythagoräern bereits ähnlich aufgestellt und von Plato weiter ausgebildet war, wonach die Seele im Grabe des Leibes in Folge einer vorweltlichen Schuld wie im Kerker eingesperrt, nach Freiheit strebe und in der Metempsychose ihr immer neu gebundenes Leben fortsetze, sondern grade auch der früheren zum Pantheismus neigenden Naturreligion zu Grunde liegt, welche ebenfalls die göttliche Weltseele in immer neue Gestaltungen sich kleiden lässt. So lag es nahe, wie wir oben schon gesehen, dass auch die Aphrodite als ψυχή in Gestalt des der beschwingten Seele verwandten Schmetterlings erschien, wie wir im Deutschen ähnlich jedes seelenhafte Wesen selbst Seele nennen. Wie Athene zur Arachne, Zeus zum Myrmex u. s. w. wurde, konnte Zeus und Aphrodite ganz entsprechend

1) Arch. 378, 1. Vgl. August. 62.

2) Arch. Beitr. 137, 67.

zum Schmetterling, zur Psyche werden. Ja es scheint, dass grade an dieser Auffassung und Benennung das Wesen der Göttin sich um so mehr zur Psyche ausgestaltete, als ähnlich wie bei den Aegyptern die Naturgöttin, welche während des Winters in Todesschlaf, in den Erdenschooss, in die Unterwelt versinkend am besten zu der sich ein- und entpuppenden Psyche passte, selbst als winterlich erstarrte, in der Tiefe mit dem Eros ihres Erwachens wartende, hoffende, und im Frühjahr sich wie die Schlange erneuernde Göttin erschien. So gehört der Zeus-Eros als *δράκων* ganz entsprechend zusammen mit der Aphrodite-Psyche als *ψυχή*, papilio, weshalb sehr treffend auf dem Capitolinischen Sarkophag neben dem schlafenden Endymion, der sich ganz nahe mit unserm schlafenden Eros berührt, die Schlange den Schmetterling hascht. Nun erst verstehen wir es ganz, warum Zeus-Prometheus auch in den Kunstdenkmälern den Menschen gestaltet und Athene-Aphrodite dann ihm zur Seite als Schmetterling oder mit dem Schmetterling in der Hand oder als Psyche erscheint.

So sehen wir auf dem bekannten Relief[1] den Prometheus bei seiner Menschenbildung, Anthropoplastik, vor uns. Die Thiere, Hase, Stier und Esel stehen bereits fertig. An das Weib legt er seine letzte Hand, während sonst gewöhnlich Athene mit dem Schmetterling kommt und das fertiggewordene Bild belebt. Daneben liegt der Todte, als Serus Spätling bezeichnet, ausgestreckt, von welchem Hermes bereits die Psyche als ein junges Mädchen (anima) mit Schmetterlingsflügeln entführt. Haben wir aber oben bereits bemerkt, dass grade die Aphrodite-Nemesis in ihrer Beziehung zur Menschengeburt und Schicksalsbestimmung als Psyche gedacht und dargestellt wurde, so wird dies aufs treffendste bestätigt, wenn auf einer Gemme der auf der Erde knieende Eros mit der Linken den gefangenen Schmetterling triumphierend in die Höhe hält, während neben ihm auf einem Pfeiler oder Altar mit Beziehung auf die Rhamnusische Aphrodite-Nemesis ein Greif mit dem Schicksalsrade sitzt, worauf auch der Apfel in der Rechten des Eros zielt.[2] Dahin gehört auch, wenn auf einem Pompejanischen Wandgemälde[3] ein Schmetterling auf einem von den zwei

1) Museo Pio-Clem. IV, 34; Millin Gal. Myth. 382; Jahn A. B. 140.
2) Mus. Flor. I, 81, 6, vgl. Jahn A. B. 144.
3) Mus. Borb. VII, 5.

Greifen der Aphrodite-Nemesis gezogenen Wagen erscheint, während eine Heuschrecke gewöhnlich auf einer Aehre, (mit Beziehung auf die milesische Aphrodite ἐν καλάμοις[1]), auf einem von einem Papagei gezogenen Wagen steht. Ebenso wird unsre Auffassung bestätigt durch die Darstellung auf dem Chigischen Krater.[2] Eros steht auf einer niedrigen Basis, an welche seine brennende Fackel gelehnt ist, während er, sein Angesicht unter Thränen abwendend, den Schmetterling, wie zur Läuterung oder wie zu der von ihm selbst beklagten Strafe, als Vollzieher der Aphrodite-Nemesis, an den Flügeln über die Flamme hält. Denn er muss das Gericht an der Psyche vollziehen, ganz wie er in unserm Märchen dazu von der Aphrodite-Nemesis bestimmt ist. Das zeigt ihm zur Rechten die Nemesis selbst, welche ganz wie die Rhamnusische den Apfelzweig als mütterliche Naturgöttin in der Linken hält, während der rechte Arm nach dem durch ihre Natur als Schicksalsgöttin vorgeschriebenen Gestus im spitzen Winkel als πῆχυς zusammengebogen, den Busen ihres Gewandes lüftet, um nach Art der Menschen (ad averruncanda mala und ad avertendam invidiam), zugleich zur Versöhnung der Nemesis Adrasteia, sich durch Hineinspucken selbst zu erniedrigen. Auch hier ist mit der rückwärtsblickenden, strafenden, vergeltenden Göttin ihre Kehrseite als Ἐλπίς, wie diese Doppelseite auch in unserm Märchen immer auf der einen Seite durch die wiederkehrende Verzweiflung, auf der andern Seite durch die immer neu erweckte Hoffnung zum Ausdruck gebracht ist, mit dem freudigen Blick auf die Zukunft verbunden, wie auch beide bereits im Mythus begründete Seiten schon bei der kosmogonischen Deutung des Hesiod in der Pandorasage bei ihrer Lade mit den Uebeln und der Hoffnung hervortreten. Denn der Nemesis zur Linken steht die Aphrodite-Elpis, welche in der erhobenen Rechten die Blume, mit der gesenkten Linken einen Zweig haltend zugleich ihr Gewand anfasst, zum freudigen Fortschritt sich anschickend, jetzt wo der Frühling all seine Blumen und Freuden ausschüttet. Aehnlich hält auch sonst[3] die Aphrodite mit Eros einen Schmetterling, die Psyche zu quälen, über die Flamme eines Heerdes.

1) Vgl. Hesych. s. v. κερκώπη καλαμίς.
2) Vgl. Jahn Arch. B. 130, 149.
3) Vgl. Jahn l. l. 152, 139. Zoega Abh. 377.

Wenn nun aber Eros und Psyche uns häufig, namentlich auf Sarkophagen, eng mit einander verschlungen begegnen, so tritt uns damit das bereits auch ursprünglich in ihnen enthaltene Wesen ihrer engen, unauflöslichen Vereinigung im Tode wie im Leben entgegen. Gott und Göttin waren, ein Vorbild für die Menschen, auch im Tode vereint.

Eros und Psyche in der Dichtkunst. Wegen der Philosophie und der bildenden Kunst wurde Eros mit Psyche nun nicht ohne Einwirkung derselben auch durch die Poesie von seiner Wurzel, die wir im Mythus gefunden, losgelöst, mehr und mehr zu einer blossen Allegorie und Personification des vielgestaltigen menschlichen Liebesgefühls ausgebildet, wie der Anfang hierzu schon bei Hesiod gemacht war. Namentlich die aiolische Erotik hatte den Gott mit Anmuth und Liebreiz, aber auch mit grosser, widerspruchsvoller Willkür und von Asien eingedrungener Weichlichkeit in immer neuen Bildern und Gestaltungen vorgeführt, die dann später, insbesondere im Anschluss an die bildende Kunst, in der alexandrinischen Dichtung, namentlich von Poseidippos, Meleagros u. a., mehr spielend und tändelnd fortgeführt wurden. Vor Allem wurde auch seine Waffenrüstung, die ursprünglich eine ganz andere Begründung und Beziehung hatte, hiernach umgedeutet und herangezogen. Er erscheint als schöner Knabe in aufknospender Jugendblüthe (ἐν ὥρᾳ), wie ihn besonders zu Thespiai Praxiteles gestaltete, ein wahrer Ausbund von Schalkheit und Uebermuth mit all seinen Liebeskünsten, in denen er mit Göttern und Menschen, nicht am wenigsten mit dem Zeus selbst und sogar mit seiner eigenen Mutter sein loses Spiel treibt. Alle Theile der Welt, Himmel und Erde, die Tiefen des Meers und selbst die Unterwelt, wie dies von Apulejus auch unserm Märchen zugetheilt wird, sind seiner alles bezwingenden Gewalt unterworfen. So singt beim Sophokles (Ant. 758) der Chor: „Eros, unbezwinglich im Kampf; Eros in die Heerden sich stürzend, der du auf den zarten Wangen der Jungfrau dich lagerst; über die Fluth hin schweifst du, unter den weidenden Hürden; kein unsterblicher Gott kann dir entfliehen, keiner der taglebenden Menschen. Wer dich hat, der raset. Auch der Gerechten Sinn ziehst du in Frevel zum Unrecht hin — es siegt den Augen entstrahlt das heftige Verlangen der Brust, mitgebietend in der Gewalt allentscheidender Rechte: denn unüberwindlich scherzt die Göttin Aphrodite.“ Und wie braucht Eros seine

Waffen? Treulos und ränkevoll, nur zum Verrath, um Leid und Schmerzen zu erregen, wo er Lust und Freude verhiess. Denn seine Pfeile sind gar verschiedener Kraft. Der verscheucht und jener erregt Gluth. „Der sie erregt, ist golden und blinkt mit spitziger Schärfe. Der sie verscheucht, ist stumpf und enthält Blei unter dem Rohre.“ Die Spitzen werden von ihm bald in Gift und Galle, bald in Feuer und auch in Honig getaucht, dringen tief ins Herz und erregen viel schmerzliche Wunden. Mit den Fackeln entzündet er das schlummernde Feuer in der Brust und vermag selbst den Sonnengott in Flammen zu setzen. Auch seine goldenen Flügel, die ihn überall hintragen, braucht er in seiner unstäten Natur, dass er oft wie ein flatterhafter Vogel von Blume zu Blume fliegt und sich nimmer genügt.

Eros mit Psyche in der Poesie und Kunst. Wir schliessen das Verhältniss des Eros zu der Psyche an, wie es mehr vom Cultus losgelöst, nach der Ansicht O. Jahns besonders von der spätern alexandrinischen Epigrammendichtung seit Poseidippos und Meleagros und von der späteren Kunst, von beiden in einer gewissen Wechselbeziehung, weniger für das Volk als für die Gebildeten mit einer gewissen Vorliebe ausgebildet wurde. Aber trotz der hier vielfach willkürlichen Spielerei werden dennoch die ältesten, ersten Fäden und Grundzüge der Auffassung und Darstellung sich an den Cultus angeknüpft haben. Nachdem die Ausprägung des Erosideals seine Ausbildung durch Praxiteles in Thespiai erhalten hatte, war auch das Eros-Psycheideal bereits, wenn nicht von Praxiteles selbst, doch von dessen Schule ausgegangen, wo Psyche als eben aufknospende Jugendblüthe mit Schmetterlingsflügeln der innigsten Umarmung zu reinstem geistigen Liebesglück ihrem Eros sich zuwendet. Es ist das anmuthsvolle, reine Abbild von der Vereinigung, Vermählung der schönen Seele mit dem schönen Leibe, dazu der liebenden Seele mit dem Geliebten, als Symbol des Lebens überhaupt oder des höchsten Liebeslebens, wie es selbst den Tod überdauert oder wie es als Verklärung des irdischen Glücks, wenn die den Fesseln des Körpers entflohene Seele ihr höchstes Ziel gefunden, in das ewige Leben als vollendete Glückseligkeit hineinreicht. In diesem Sinn erscheint die schöne Gruppe in ungezählten Wiederholungen überall, besonders auch auf den Sarkophagen, und hat selbst am Ende des Heidenthums noch in die christlichen Katakomben sowohl zu Neapel als zu Rom Eingang gefunden. Wir können

hierfür überhaupt auf die sehr fleissige und geschickte Zusammenstellung aller betreffenden Darstellungen bei O. Jahn[1] verweisen.

Die künstlerische Auffassung des Eros als eines meist mit Fackel und Bogen bewaffneten, beflügelten Knaben (ἐν ὥρᾳ) wie der Psyche als einer lieblich zarten Schmetterlingsjungfrau war, wie wir gesehen, dem Cultus entnommen. Aber nun erging sich die Kunst, wie zahlreiche Epigramme uns begleitend erklären, in immer neuer, wechselnder Ausführung von den verschiedenartigsten Verhältnissen der personificierten menschlichen Seele und des ebenso personificierten menschlichen Liebesgefühls. Darnach erscheint dann Eros, ganz seinem von der Poesie auch sonst ausgeprägten Charakter entsprechend, bald als Beglücker, bald als Peiniger der jetzt in Liebe himmelhoch aufjauchzenden, jetzt wieder zum Tode betrübten Seele. So hat denn Eros theils seine Pfeile, theils seine Fackel gegen die Seele, gegen die Brust der armen Psyche gerichtet, dieselbe mit seinem Liebespfeil zu verwunden oder in Liebesflammen zu entzünden. Wie nun der Schmetterling, insbesondere der Nachtfalter, immer wieder dem Lichte zufliegt und nicht ruht, bis er sich die Flügel verbrannt hat, so erging dies immer wieder unserer der Liebesflamme zuflatternden Psyche. In der verschiedensten Weise geht Eros darauf aus, die Psyche zu verfolgen. Bald kommt er als Jäger, die Psyche entweder als Schmetterling oder als anmuthsvolles Mägdlein mit Schmetterlingsflügeln vor sich her zu jagen, selbst mit Hunden zu verfolgen; bald stellt er ihr als Vogelsteller mit der Leimruthe nach, bald sucht er sie als Fischer in sein Netz zu ziehen. Und weh ihr, wenn sie nun gefangen ist. Unermüdlich, unerschöpflich ist er, die Arme immer neu zu peinigen, zu quälen. Da hat er den Schmetterling bei den Flügeln erfasst, sich auf die Hand gesetzt, triumphierend in die Höhe gehalten, wie ein muthwilliger, loser Knabe an einen Faden gebunden, über die brennende Fackel gehalten, mag er sie am Feuer sengen und quälen, durch die Qual, wie in unserm Märchen an seiner Stelle dies Aphrodite durch Traurigkeit und Kummer, durch geweiheten Dienst thut, strafen oder, wie der daneben an die Leine gebundene Hund (als Voluptas) andeutet, durch Feuer reinigen wollen. Ja da sehen wir ihn gar als

1) Arch. Beiträge 143 fgg. und in den Berichten der Sächs. Gesellsch. für Wissensch. 1851, 153 fgg.

Seelenfuhrmann (ἡνίοχος τῶν ψυχῶν), wie er ein Schmetterlings- oder Psychenpaar sich vor den Wagen oder auch ins Joch und vor den Pflug gespannt hat. Selbst die Fesseln hat er ihr angelegt. Und Psyche in ihrer Qual ist zu seinen Füssen niedergesunken und hebt um Erbarmen flehend ihre Hände zu ihm auf. Wenn wir aber sehen, dass Eros bei der Qual, die er der Psyche bereitet, sich weinend abwendet, mit der Linken sich die Thränen trocknet, dann müssen wir wohl glauben, dass solche Qual der armen Psyche gut ist, damit sie, wie es ähnlich wenigstens in unserm Märchen gefasst ist, geläutert werde. Denn wir wissen, es giebt einen doppelten Eros (δισσὸς Ἔρως αἴθει ψυχὴν μίαν 159). Die sinnliche Liebe muss vertilgt werden, wenn die himmlische Liebe sie erfüllen und beherrschen soll.

Doch ist, wie wir schon in dem seligen Symplegma der Praxitelischen Gruppe gesehen, nicht alles Qual. Wie anmuthig ist gar auf der Gemme des Tryphon (173) der Hochzeitszug. Eros mit der Taube an seiner Brust geht neben seiner Psyche, beider Haupt ist zusammen von einem faltenreichen Schleier verhüllt, der aber so fein und durchsichtig gearbeitet ist, dass wir auf dem Stein die Gesichter deutlich erkennen. Ein Flügelknabe führt das Paar als Fackelträger an einer Binde, wie einem Liebesjoch verbunden, während ein anderer das Lager bereitet, ein dritter von hinten einen mit Früchten gefüllten Korb, wohl mit Beziehung auf den ursprünglich hiermit dargereichten Erntesegen, über ihren Köpfen hält.

Psyche mit Eros. Hat Eros aber die Psyche gequält, so kann nun auch die Psyche den Eros quälen, den Liebenden die Geliebte, dass es dann von ihm heissen kann: Du leidest, was du begangen, recht ist die Vergeltung (πέπονθας οἷ᾽ ἔρεξας· ἐσθλὸν ἡ δίκη). Das Blatt hat sich völlig umgewendet. Jetzt wird er gepeinigt, vor den Wagen, in den Pflug, in die Fesseln gespannt und muss mit der Karst in hartem Dienst das Feld bestellen. Hierfür ist von besonderem Interesse ein anmuthiges Sarkophagrelief aus der Pighischen Sammlung zu Berlin von O. Jahn veröffentlicht.[1] Da steht der lose Knabe selbst gefangen auf einer niedrigen Basis in weinerlicher Stellung. Von einer Psyche sind ihm die Hände auf den Rücken gebunden, während eine andere ihm vor den Augen seines Begleiters mit

1) Ber. 1851, 153.

seiner eigenen gesenkten Fackel den ihm abgenommenen Bogen und Köcher zu verbrennen sich anschickt Und reizend gruppiert stehen zu beiden Seiten dieser Mittelgruppe je drei Eroten mit dem verschiedensten höchst charakteristischen Ausdruck der Spannung, des Schmerzes, der Verwunderung, der Trauer: Ja, was soll aus der Welt nun werden, wenn dies geschehen kann? Lösen wir aber den Kern auch aus diesem Bilde heraus, so werden wir von Neuem zu unserm Märchen und zum Mythus zurückgeführt, wo die Aphrodite den Eros bedroht, ihn all seiner Waffen berauben, ihm auch seine Flügel beschneiden zu wollen, wie in der That der anmuthige Knabe in seiner ursprünglichen Bedeutung zur Frühlingszeit immer wieder all seiner Kampfesrüstung und Flugkraft wie beraubt erscheint. Doch jetzt genug der vorbereitenden Betrachtung.

Nachdem wir somit die geschichtlichen, mythologischen, philosophischen, künstlerischen und poetischen Anknüpfungen und Grundlagen für unser milesisches Psychemärchen dargelegt haben, glauben wir jetzt zur Genüge vorbereitet zu sein, um mit möglichster Sicherheit an die Analyse und Deutung unseres Märchens selbst herantreten zu können. Wir haben dabei die verschiedenen Momente zu unterscheiden und betrachten darum: 1) Psyches Jugend und Schönheit; 2) Psyche als Braut des Todes; 3) Psyches Zauberschloss; 4) Psyches Vermählung; 5) Psyches Verrath; 6) Psyches Suchen und Umherirren; 7) Psyches Dienstbarkeit und Qual; 8) Psyches Prüfungen und zwar: a. ihre Getraidesonderung; b. ihre Goldflockenlese; c. ihr Lebenswasser; d. ihre Schönheitssalbe; 9) Psyches Erlösung und Neuvermählung.

9. Die mythologische Deutung des Märchens.

1. Psyches Jugend und Schönheit.

Das Märchen. Psyche erscheint zunächst in unserm Märchen als die jüngste von drei Schwestern, welche dem König und der Königin in der Stadt geboren sind. Wohl übertrafen auch die beiden andern Schwestern an Schönheit alle ihres gleichen, aber die Allerschönste im Land war die Jüngste, dass man sie nicht genug preisen konnte. Alle eilten von nah und fern herbei, an ihrem Anblick sich zu erfreuen. Aber sie konnten nicht anders; sobald sie sie gesehen, mussten sie ihr wie einer Göttin ihre Huldigung, ihre Adoration darbringen, als ob sie Aphrodite selbst wäre. Darum verbreitete sich bald der Ruf, Aphrodite wäre wieder auf Erden erschienen, des Verkehrs mit den Menschen sich huldvoll zu erfreuen, oder es hätte diesmal zwar nicht der Meeresschaum, sondern durch den vom Himmel herabgefallenen Samen befruchtet, die Erde im Jungfrauenschmuck eine neue Aphrodite erzeugt. Aus weiter Ferne kamen von den Ländern und Inseln die Menschen herbei, dies herrliche Wunder zu schauen. Keiner gedachte mehr der früher weit und breit verehrten Aphrodite. Man pries und betete nur das schöne Mädchen an, als wenn sie jezt allein die Göttin wäre. Sobald in der Morgenfrühe die Jungfrau ans Licht kam, ward sie als die leibhaftige Aphrodite mit Opfer und Göttermahl um Gnade angefleht. Wenn sie über die Strasse wandelte, wurden ihr unter Gebet Blumen und Kränze dargebracht.

Aphrodite war natürlich ausser sich über solche göttliche Verehrung eines sterblichen Mädchens. Sie ruft ihren auch sonst schon übermüthigen Sohn Eros, führt ihn in jene Stadt und zeigt ihm dort selbst die Psyche. Denn so hiess das Mädchen. Nachdem sie ihm erst mit Schmerz und Unwillen alles Geschehene erzählt hat, fordert sie ihn zur Rache auf. Dieselbe soll darin bestehen, dass die Psyche

von Liebe zu dem elendesten, ärmsten Menschen und Geschöpf auf Erden entzündet werde. Es hatte aber Psyche auch sonst keinen Gewinn von ihrer wunderbaren Schönheit Sie ward von allen gepriesen, bewundert, angestaunt, aber doch nur wie ein Götterbild, das keiner für sich begehrte. Längst waren ihre beiden minder schönen Schwestern an zwei Könige vermählt, doch Psyche sass verlassen zu Hause und beklagte mit bitterm Weh an Leib und Seele krank, ihr trauriges Geschick. Sie hasste jetzt die eigene Schönheit, die allen Menschen und Völkern bisher so wohl gefiel.

Psyche als Frühlingsgottheit. Wenn wir dies anmuthsvolle Bild der schönen Jungfrau und dann ihr trauriges Geschick betrachten, wie es in der Märchenform erscheint, so drängt sich uns jetzt die nur leicht verhüllte Wahrheit wie von selber auf. Psyche ist, wie ganz entsprechend die Smyrna oder Myrrha der Legende, in der That, wofür sie hier nach einer auch sonst oft in der Sage und im Märchen zurückgebliebenen Andeutung des ursprünglichen Zusammenhangs zum Schein ausgegeben wird, die verjüngte, erneuerte Aphrodite, nur mit dem ebenfalls ausdrücklich hervorgehobenen Unterschied, dass sie hier zunächst nicht als verjüngte, in jedem Frühling zu immer neuer Herrlichkeit wiedergeborene Meeres-, sondern als Erdgöttin erscheint, als milesische Aphrodite *ἐν κήποις*, wenn die Erde die erneuerte Fruchtbarkeit, menschlich und jungfräulich gedacht, in aller Ueppigkeit unter dem griechischen und gar dem kleinasiatischen Himmel zu vollendeter Schönheit aufspriessen lässt (Terra Venerem virginali flore praeditam pullulat Apul. Met. IV, 28). Dann ist die Göttin selbst mit allen Frühlingsblumen, insbesondere mit Myrten- und Rosenkränzen geschmückt, welche unter ihren Füssen, wenn sie auf Erden ihre Strasse wandelt, überall hervorspriessen, wie sonst Rosen unter ihrem Fusstritt wachsen oder auch im deutschen Märchen bei jedem Wort jetzt wieder aus ihrem Munde fallen. Aber zugleich mit ihrer Erdnatur erscheint in unserm Märchen die wunderliebliche Frühlingsgöttin nach ihrem Doppelwesen oder, wenn wir ihr zur Seite die hier nur von ihr losgelöste Aphrodite als Meergöttin gleich hinzunehmen, nach ihrem dreifachen Wesen auch als Lichtgöttin (*Οὐρανία*), wenn sie in der Morgenfrühe, wie ihre Erdbahn, so ihre Himmelsbahn wandelt (in matutino progressu virginis). Da jauchzt ihr jetzt die ganze Welt zu und kommt ihr voll Anbetung entgegen, um ihr als Göttin der Blumen

und Feldfrüchte, dazu auch der Heerden zum Dankesopfer die Erstlinge der Blumen, der Feldfrüchte und Heerden darzubringen. Doch vor Allem erschien sie hier zunächst als Blumengöttin, Antheia, und obwohl sie auch jetzt schon neugeboren, wie in Eleusis als *Κόρη* den ihr überall entsprechenden Gott Dionysos als *Κόρος*, hier als Eros-Antheus zur Seite hatte, so wird doch diese Entfaltung ihres Wesens im Märchen nur dadurch angedeutet, dass Eros die bald Geliebte nur von Ferne sieht. Zunächst fasst die jugendliche Gottheit, wie ursprünglich überall und wie noch Aphrodite als *ἐπιτραγία* zu Athen als mannweibliche Göttin der Ziegenheerden, beide Potenzen, den männlichen Gott und die weibliche Göttin, und zwar sowohl nach ihrer Licht- als nach ihrer Erdnatur zusammen.

Wir können uns hiernach ihr Bild aus dem sonstigen Cultus der Göttin bei den Griechen leicht ergänzen. Wenn der Frühlingswind mit seinen feuchten Schwingen die Erde nach den Winterstürmen befruchtete, dann wurde mit der Geburt und Verjüngung des Gottes Zeus-Eros und der Göttin Dione-Aphrodite bei den Griechen das Anthesterienfest schon Mitte Februar gefeiert. Es war die Wiederkehr (*ἄνοδος*) der jugendlichen Gottheit aus dem dunklen Mutterschooss der Erde. Da geht ein wunderbares Liebes-Leben und Weben durch die ganze Natur, dass Aphrodite nach Aischylos[1] sagen kann:

> Es liebt der hehre Himmel jetzt der Erde Schooss,
> Die Lieb' (*ἔρως*) erfasst die Erde zur Vermählung jetzt,
> Dass aus den Wolken sich der Regen schon ergiesst,
> Die Erde küssend. Sie erzeugt den Menschen dann
> Der Schaafe Heerden und dazu die Weizenfrucht;
> Ja auch die Baumfrucht wächst aus solcher Eh' gesegnet auf
> Zu voller Reife: und dies Alles ist mein Werk.

Sie ist als Frühlingsgöttin zugleich in Menschenform gedacht, das Prototyp aller weiblichen Schönheit und aller Weiblichkeit überhaupt, so dass wir unsre jungfräuliche Göttin, die hier dem noch versteckten Eros entsprechend Psyche genannt ist, mit besserem Recht nicht nur im mythischen, sondern auch fast im hesiodeischen Sinn Pandora nennen könnten, die jetzt in jugendlicher Schöne im Frühlingsschmuck aufspriessende, mit allen Göttergaben alles ausstattende und selbst ausgestattete Erdgöttin und Jungfrau.

1) Danaid. fr. 38 vgl. Eurip. Hippol. 447 fg.; Lucret. r. n. I, 10 u. a.

Psyche als Lichtgottheit. Wird aber der Gott der Göttin zur Seite gestellt, so ist er zwar ursprünglich nach seinem dreifachen Wesen als Erd- und Wasser- und Lichtgottheit, wie noch der Dodonaiische Zeus neben der Dione, eine einzige Gottheit, die später zum Dionysos, Poseidon und Apollon neben der Aphrodite und Athene und auch Artemis in Athen und Milet auseinandergelegt war. Dennoch bricht die ursprüngliche Einheit und Gemeinschaft immer wieder durch. So finden wir auch in unserer Psyche, wie bereits angedeutet, nicht nur die aus der Erde und dem Meer zur Frühlingszeit neuaufsteigende, aus dem Sternenlicht erzeugte und verjüngte Aphrodite, sondern ihre Lichtnatur wird auch dadurch angedeutet, dass sie jeden Morgen als Tagesgöttin aufsteigend ihre Himmelsbahn wandelt. Ja es könnte scheinen, als ob ihr in der Betonung der Morgenfrühe und der Sternengeburt noch eine Spur ihrer früheren winterlichen Natur, die wir bald näher kennen lernen, anhaftete. Wie in jedem Tagesverlauf der sonnenlichte Zeus-Phaethon in der Nacht am Sternenhimmel zum sternenlichten Zeus-Phaethon, insbesondere im glänzendhellen Morgen- und Abendstern, die lichtspendende Tagesgöttin Dione ihm zur Seite in der Nacht theils zur Mondgöttin, theils zur Göttin der Abend- und Morgenröthe, Eos, wurde, die mit ihrem Geliebten buhlt, so wiederholte sich ganz dasselbe Verhältniss im Jahresverlauf zwischen dem Sommertag und der Winternacht. Es war jetzt wieder aus dem Sterngott zur Frühlingszeit der lichte Sonnengott, aus der frühgeborenen Göttin Leukothea die lichtspendende Dione geworden, die zugleich alles neue Erdenleben nicht nur erzeugte, sondern auch selbst darstellte.

Die trauernde Psyche. Aber es dauert nicht gar lange Zeit, dass Aphrodite-Psyche ihrer Jugendschönheit, ihres Strahlenglanzes sich erfreut, wo sie allgemeine Bewunderung und Anbetung geniesst. Sie ist schliesslich, und damit erscheint die jetzt nach der Sommerzeit mit ihr als Lichtgöttin eingetretene Veränderung bereits vorweggenommen, wieder zur winterlichen Nachtlicht- und Mondgöttin geworden, ist mit ihrem nächtlichen Licht eine kalte Schönheit, wie Athene und Artemis, von allen bewundert und gepriesen, von niemand begehrt, umworben, gefreit, ganz verlassen und vereinsamt. Denn ihre Stunde war bereits gekommen, sobald mit der sommerlichen Sonnenwende all ihre bisherige Schönheit mit ihrem früheren Lichtglanz, ihrem bis-

herigen Blumen- und Blüthen- und Früchteschmuck, all ihrem Heerdenreichthum, dazu mit dem lieblichen Rauschen der fruchtbaren Quellen und Flüsse und Meereswellen, von ihr genommen wird und werthlos verfällt. Da ist auch ihr Glück dahin. Sie selber erfährt an sich, was jetzt die Erde erfährt, deren menschliche Gestaltung sie ist. Sie ist traurig, unglücklich, elend, an Leib und Seele krank und wird zuletzt an Freud und Liebesglück verzagend, wie Antigone, zwar auch noch eine Braut, aber jetzt eine Braut des Todes. Sie wird jetzt, was ihr gegenüber und von ihr unterschieden Aphrodite ist, zur winterlichen, nächtlichen Göttin.

In diesem Sinn wird denn nun auch die Absicht der ihr als feindselig gedachten alten Göttin Aphrodite, die für sie zur Aphrodite Nemesis geworden ist, trotz der Verwischung im Märchen, völlig erreicht: dass sie mit dem elendesten, armseligsten Gatten auf Erden verbunden werden soll. Denn es giebt in der That nichts elenderes, armseligeres als die Natur in ihrem Winterkleid, als Gott und Göttin mit einander vereint, vermählt in ihrer Winternatur. Das ist und bleibt die von der Aphrodite über sie, ganz wie aus scheinbar gleichem Grunde und in gleicher Weise über die Smyrna, verhängte Strafe.

2. Psyche als Braut des Todes.

Das Märchen. Psyches Vater ahnt und fürchtet den Zorn der Götter, als er seine Tochter so unglücklich und verlassen sieht. Er macht sich darum auf — was von Milet aus selbst geschehen konnte, da das Orakel des didymaiischen Apollon, wie wir gesehen, 180 Stadien ($4\frac{1}{2}$ deutsche Meilen) von Milet entfernt lag — das uralte Orakel des milesischen Gottes zu befragen und mit Gebet und Opfern von demselben einen Gemahl für seine Tochter zu erflehen. Aber Apollon giebt die Antwort, er solle sie im Hochzeitsschmuck einer Todesbraut auf einer hohen Felsenspitze aussetzen: nicht ein sterblicher Gemahl, sondern ein schreckliches Schlangenungethüm sei ihr bestimmt, der zwar beflügelt die ganze Welt durchfliege und mit seinem Feuer und Pfeil den Himmel mit allen Göttern, das Meer und selbst die Unterwelt beherrsche. Nach solchem Orakelspruch kehrt der Vater traurig nach Hause zurück und theilt seiner armen Gattin mit, was ihm geheissen. Das ganze Haus erfüllte sich mit Weinen und mit Klagen.

Aber es hilft kein Zaudern, das Schreckliche muss geschehen. Schon bildet sich der traurige Hochzeitszug für die Todesbraut. Statt des Hochzeitsreigens ertönen Klagelieder. Weinen und Jammergeschrei geleitet sie beim nächtlichen Schein der Fackeln. Die Braut selber trocknet sich die Thränen mit ihrem Hochzeitsschleier. Auch nimmt die ganze Stadt an ihrem Geschick theil. Alles Volk geleitet sie beim Fackelglanz. Und wie die Eltern noch zaudern, spricht die Tochter ihnen selber Muth ein: „Jetzt ist es zu spät mit euren Klagen und Thränen. Früher hättet ihr, anstatt durch übermässige Verherrlichung meiner Schönheit den Zorn der Götter zu reizen, weinen sollen. Ich weiss es wohl, die Aphrodite selbst, zu der mich alle Völker rings gemacht, ist jetzt die Urheberin meines Missgeschicks. Drum fort und bringt mich jetzt zum Fels. Ich eile zur Hochzeit, zu meinem ruhmvollen Gemahl. Warum sollt' ich zaudern, den zu sehen, der zum Verderben der ganzen Welt geboren ist?" So ging sie gefasst und festen Schrittes selbst dem Hochzeitszug voran. Endlich gelangen sie auf die Felsenspitze. Hier werden alle Hochzeitsfackeln ausgelöscht, und Psyche bleibt in ihrem Schmerz von allen jetzt verlassen, allein zurück. Doch während noch der ganze Zug traurig mit gesenktem Blick nach Hause eilte, die Eltern ganz ihrem Schmerz hingegeben, sich in ihr Haus verschliessen und in beständige Finsterniss sich vergraben (clausae domus abstrusi tenebris perpetuae nocti sese dedidere), da kommt mit seinem sanften, linden Wehen der Zephyros und trägt die zagende Psyche, wie sie noch auf der Felsenspitze weinend steht, mit den aufgebauschten Falten ihrer Gewänder langsam die Felsenwand herab und setzt sie unten im Thal sanft auf grünem Rasenbette nieder.

Der Schicksalsspruch des milesischen Apollon. Wir erkennen hier ebenso leicht den weiteren Verlauf im Leben und Geschick der nicht mit Unrecht von allen Ländern und Völkern bis dahin gefeierten Naturgöttin, der jugendlichen Aphrodite. Zur Hochsommerzeit war die Zeit ihrer Freude, ihres Glücks, auch ihrer strahlenden Schönheit zu Ende. Ganz menschlich wird dies Gefühl nun freilich nach alter griechischer Weise, so sehr dasselbe mit zwingender Nothwendigkeit im innern Leben der Natur begründet war, auf den Willen des Gottes, des didymaiischen Apollon, zurückgeführt und zwar, wie ich glaube, mit dem vollsten Recht. Denn in der That

war das Geschick der milesischen Göttin von dem Verhältniss, Willen, Schicksalsspruch des milesischen Gottes bestimmt. Sobald der lichte Sonnengott sich in der Sommersonnenwende von seiner Göttin, die nach ihrer chthonischen Natur bisher im vollen Glanz ihrer irdischen wie himmlischen Schönheit und Herrlichkeit geprangt hatte, trennte, musste sie wie in Schmerz und Traurigkeit versunken, wie verhüllten Haupts vergehen. Sie war fortan zur Winterzeit dem Tode verfallen, stieg wie Demeter oder von ihr unterschieden das Demeterkind, die Persephone, zur Unterwelt hinab und ward eine Braut des Todes, mit dem ihr zur Seite entsprechend auch zum Herrscher der Unterwelt gewordenen Gott, dem unterweltlichen Zeus (*Χθόνιος*) vermählt. So wird sie denn ganz wie zur Hochzeitsfeier geschmückt, im Hochzeitszuge beim nächtlichen Fackelschein auf den Fels geführt und von hier durch den Diener des Frühlingsgottes, der jetzt seinerseits selbst mit der Göttin zum unterweltlichen Gott geworden, vom Zephyros im Westen sanft in das Reich der Unterwelt hinabgetragen. Und wie einst die ganze Welt, alle Völker theilgenommen hatten an ihrem Glück, so nahmen jetzt auch alle in gleicher Weise theil an ihrem Todesschmerz, weil die ganze Natur mit der Göttin in Mitleidenschaft gezogen war.

Wir haben demnach drei Momente hier im Leben unserer Göttin zu unterscheiden. Es wird der Umstand, dass jetzt die jugendliche, in anmuthsvoller Schönheit strahlende jungfräuliche Lichtgöttin von ihrer Sonnenhöhe und Erdenpracht herab und fort muss, so eingekleidet, dass sie 1) eben wegen dieser wunderbaren, göttlichen Schönheit zuletzt wie vereinsamt, unbegehrt, unvermählt und darum elend, trauernd, krank erscheint; dass sie 2) wie auf göttlichen Befehl, nach der Bestimmung und dem Orakelspruch des didymaiischen Apollon, in der That unter dem Einfluss des jetzt theils mit ihr in die Tiefe sinkenden, theils als *Ἑκάεργος* in die Ferne ziehenden Gottes als entsprechende milesische Göttin zunächst nach ihrer chthonischen Natur dem Todesschicksal zur Herbstzeit verfällt, welches ihr zwar nach ihrem Naturleben bereits bei ihrer Wiege gesponnen, nach dem an ihr haftenden Naturleben im Jahreslauf einmal unabänderlich war; dass sie 3) ganz wie eine irdische, griechische, insbesondere milesische Braut zur Vermählung mit dem neuen winterlichen Todesgott, dem chthonischen Zeus, im Hochzeitszuge abgeführt, auf den hohen Fels

begleitet und von dort auf den feuchten Schwingen des von dem Gott ihr gesendeten Dieners Zephyros in ihr unterweltliches Reich herabgetragen wird.

Psyches Abfahrt oder Sprung vom weissen Fels. Wir sehen, es ist hier alles ähnlich wie bei dem Demeterkind, der Persephone, welche zwar durch den unterweltlichen Zeus oder den von diesem gesonderten Pluton geraubt, herabentführt wird, aber der Raub und die Entführung war nur die früher übliche Form des Hochzeitszuges, der Vermählung. Es war ihr herbstliches Hinabsteigen (κάϑοδος, descensus ad inferos), welches ganz auf gleiche Weise der Gott, wie Dionysos und der in Asien an Stelle des griechischen Eros getretene Adonis, mit der Göttin nach seiner chthonischen Natur theilen musste. Darum musste Dionysos, darum Herakles, darum Theseus allherbstlich, (wie letzterer später nach Kreta), ursprünglich nach dem epeirotischen Unterweltsreich hinab.

Und fragen wir im Einzelnen: Was ist denn das für ein Felsen, für ein Versinken? Wir sehen es Tag für Tag, wenn der lichte Himmelskönig am Abend, die lichte Himmelskönigin unter erlöschendem nächtlichen Fackelschein zur Nachtzeit hinter den Bergen, hinter dem Fels ins Meer, ins nächtliche Dunkel sinkt, hier nur mit dem Unterschied, um die lange Winternacht dort im tiefen Todesthal zu weilen, oder wenn derselbe Gott, dieselbe Göttin in ihrer Beziehung auf das Wasser als Fluss- und Quellgottheit gedacht, vom hohen Fels ins Meer hinabspringt.

Der weisse Fels. Der Fels, von welchem die Göttin und auch der Gott in die Tiefe hinabspringt, um dort nun nicht bloss die Nacht, sondern die lange Nacht und Zeit des Winters zu weilen in dem unterweltlichen Reich, war damit zum Markstein der Sommersonnenwende geworden, dem ebenso wieder in entgegengesetzter Richtung ein gleicher Markstein der Wintersonnenwende entsprach. Von ihm sinkt die Sonne herab ins Todtenreich, weshalb er selbst Fels der Styx und des Acheron (Στυγὸς πέτρα, Ἀχέροντος σκόπελος Ar. Ran. 470—1) genannt wird. Es ist jener von der scheinbar jetzt zuletzt untergehenden Sonne im äussersten Westen beleuchtete „weisse Fels" Λευκὴ πέτρα, den auch Homer schon als Λευκὰς πέτρα mit der Unterwelt im äussersten Westen, wo Helios durch seine Thore im W. ins

Meer versinkt, verbindet und mit welchem sich die dort befindliche Weisse Insel als Insel der Seeligen verknüpft. Dieser Fels wurde dann mit den Wanderzügen der alten Griechen, insbesondere der thesprotischen Pelasger und der später mit ihnen in Boiotien und Attika verbundenen Thraker überall lokalisiert und mit den entsprechenden Gebräuchen wiederholt. Gott und Göttin springen von ihm, an sich natürlich jedes Jahr aus eigenem Antrieb, wenn auch aus bitterer Naturnothwendigkeit und darum meist vom winterlichen Gott verfolgt gedacht, in die Tiefe, um hier geborgen zu weilen bis zur Frühlingszeit. Da nun aber der Lichtgott mit der Göttin an jedem Tage wiederkehrt und im Winter nur immer weiter von der Erde sich zu entfernen scheint, so löste sich an diesem Widerspruch die Gottheit auseinander. Sie blieb als Erdgöttin mit dem meist in der Herbstsaat eben erst neugeborenen chthonischen Gott, dem Dionysoskind, oder auch als Wassergottheit in der Tiefe, während sie als Lichtgottheit in die Ferne meist gegen Norden oder auch nach Westen zog in das dorthin verlegte unterweltliche Reich bis zur Wiederkehr nach der Wintersonnenwende, wenn auch später nach den Wanderungen die geographische Anknüpfung sich an die Windrichtung um so weniger kehrte, als die zwar im Westen untergehende Sonne doch immer wieder aus dem Osten aufgehen musste. So begegnet uns dieser Fels mit seinem Sprunge meist in die Fluth schon als Weisser Pelargischer Hügel zuerst in Dodona; ferner als Leukadischer Fels an dem äussersten Felsvorsprung der späteren Leukasinsel bei Kephallenia; dann von den Thrakern, die ihn bereits aus ihrer Heimath mitgebracht, auch in Theben angenommen, als Hügel der Sphinx, wenn auch hier der Sprung wieder besonders motiviert ist; ebenso in Athen auf der Akropolis, an den Thargelien, bei Thorikos, und als Sprung des Aigeus am Vorgebirge Sunion. Von hier aus ward er mit der Wanderung, nachdem er sich auch von Theben aus mit Ino und Palaimon nach dem Molurischen Vorgebirge zwischen Megara und Korinth verpflanzt hatte, auf die Inseln, namentlich mit dem Apollon Phaethon oder Phaon von Leukas nach Lesbos weiter getragen bis zur kleinasiatischen Küste, wo er auch bei Milet sich findet, obwohl er andrerseits auch in Rom bei dem Sprung der Tarpeia, der Argeer vom tarpejischen Felsen und selbst von der Sublicischen Brücke (depontani) wiederkehrt.

Der Sprung. So springen vom Leukatischen Felsen Zeus-Apollon, oder in der Unterscheidung des winterlichen Gottes, vom Apollon verfolgt Kephalos und Phaon-Phaethon mit der altpelasgischen Göttin Dione-Aphrodite oder von der Aphrodite gefolgt und verfolgt, wie er in andere Form gekleidet als Todtenfährmann die Aphrodite hier und in Lesbos mit sich nach Art der Phaiaken in die Unterwelt geführt haben sollte, dazu die an die Stelle der Gottheit getretenen Priester oder Sühnopfer ins Meer. So flüchtete sich die mütterliche Amme, in der Mehrzahl die Thyiaden, mit dem Dionysos vom winterlichen Lichtgott Lykoergos in Thrakien verfolgt, in den bergenden Schooss der Meergöttin Thetis. So rettete sich auf gleiche Weise vom winterlichen Athamas verfolgt, die in Theben eng mit der Aphrodite-Harmonia sich verbindende Ino-Leukothea den jugendlichen Gott Dionysos-Palaimon an ihrem Busen tragend, über die leuchtende Himmelsbahn enteilend, welche auf die Erde verlegt vom Laphystischen Gebirg durch die weisse Ebene zur molurischen Klippe reichte, durch den Sprung ins Meer, bis sie später aus dem Meer vom Delphin gerettet als Apollon und Artemis Delphinia zum Himmel zurückkehrten. Ebenso finden wir dieselbe Ino mit ihrem Inachos von Epeiros her mit dem pelasgischen Zeus und seiner ernährenden Dione-Amaltheia am Fest der Inachia als Erd- und Flussgottheit oder Leukothea als Lichtgottheit in Kreta und auf gleiche Weise in Milet. Ja wir haben anzunehmen, dass sich hier in gleichem Sinn die Leukothea mit dem ihr als Lichtgottheit entsprechenden Apollon Delphinios oder chthonischen Zeus bei Milet, etwa von der Klippe des Poseidischen Vorgebirges, ähnlich wie Byblis vom Kaunos, Artemis vom Apollon getrennt, in die Tiefe stürzt und so in das unterweltliche Reich, welches ganz der Insel der Seligen, der Insel Leuke entsprach, gelangte.

Die Abfahrt der Psyche. In unserm Märchen ist die Göttin allein betont, in der wir jetzt nach ihrem Lichtwesen als verjüngter Aphrodite, wie wir oben gesehen, die Ino-Leukothea erkennen, obgleich wir bald den ihr als Psyche entsprechenden Gott ihr als Eros zur Seite finden werden. Ganz wie in Theben die Ino-Leukothea als Tochter der Aphrodite-Harmonia von der winterlichen Hera-Nephele, so wird unsre Psyche ebenso von der feindlich gesinnten winterlichen Aphrodite verfolgt. Wie dort in seinem vermeintlichen Wahnsinn dem Lykoergos verwandt, der winterliche Lichtgott Athamas die Ino-Leu-

kothea auf den Fels und in die Tiefe treibt, wie Apollon-Phaethon oder Kephalos in Leukas und Thorikos die Aphrodite Prokris nach späterer Motivierung im Liebeswahnsinn zum Leukadischen Sprung treibt, der dann durch Unverstand der attischen Komiker von der als Lichtgöttin zur Eos gewordenen, ihrem Phaon nachspringenden Aphrodite in Lesbos und Leukas auf die Sappho bezogen und übertragen wurde, so muss es hier der seine Gewalt und seinen Willen in naheliegender Motivierung im Orakelspruch verkündende didymaiische Apollon thun, dem dann das zwar trauernde Elternpaar Folge leistet. Und obgleich verschieden motiviert, derselbe alle Welt jetzt erfassende Schmerz, dieselbe alle Menschenherzen jetzt erfüllende Todten- und Trauerklage begleitet wie die ihrer Mutter jetzt zur Vermählung mit dem chthonischen Zeus entführte Persephone, wie die von dem Felsen ins Meer stürzende flebilis Ino, so unsre als Braut des Todes geschmückte, im Trauerchor geleitete, vom Felsen herabgetragene Psyche. Ja es hatten sich zu dieser Zeit an Stelle der Götter die Priester und dann die Menschen überhaupt, als Sühnopfer zu gleichem Sprung vom Felsen, um durch ihren vertretenden Tod die übrigen zu lösen, unter vielen ergreifenden Klageliedern anzuschicken, bis später die Gottheit mit todeswürdigen Verbrechern, die ausserdem durch allerlei den Sprung erleichternde, als eine Art Flügel dienende Vorkehrungen errettet und schnell über die Grenze geschafft wurden, ja selbst durch Strohpuppen oder Kohlköpfe abgefunden zu werden pflegten.

Zephyros. Wenn aber auch unsre Psyche hier erst vom Zephyros sanft herabgetragen und dazu durch ihre im Wind sich aufbauschenden Gewänder vor allem Fall bewahrt wird, so war freilich die Fiction dieses Apparats nur nöthig, um die ihr beigelegte Rolle der Menschennatur durchzuführen. Aber an sich stand ihr Zephyros um so mehr zu Gebote, als sie selbst zugleich nicht nur Licht- und Erdgöttin war, sondern auch der Aphrodite als Meeresgöttin entsprach, die als *εὔπλοια* mit dem Gott über alle Winde, also auch über den sanften Zephyros gebot, und als auch der Herr und Gebieter des Zephyros selbst in gleicher Eigenschaft mit der Göttin, mögen wir sein Wesen auf den altpelasgischen Zeus *Νάϊος* oder auf den thrakischen Ares-Dionysos zurückführen, eine gleiche Gewalt über alle Winde und so auch insbesondere über den thrakischen Zephyros besass,

wie Eros selbst nach Alkaios zur Frühlingszeit vom Zephyros mit der Iris-Aphrodite erzeugt sein sollte. Trugen doch auch sonst in ansprechender kosmologischer Anknüpfung an die im Mythus bereits nachgewiesenen Gedankenkeime die Winde ganz ähnlich aus dem All grade die Psyche in den Körper und ebenso wieder aus dem Körper in das All nach pythagoraiischer und orphischer Vorstellung, wie schon bei Homer die Sirenen und die *ἀναρπάζουσαι ἄελλαι* die Seelen der Gestorbenen fort; und der kosmogonische Eros konnte darum selbst als Wirbelwind gedacht werden.

Derselbe Zug, den unser Märchen hierin enthält, ist auch dem deutschen Märchen nicht fremd, wenn im „Wasser des Lebens" (Grimm, Hausmärchen III, p. 177) der Königssohn erst von dem Fuchs des Riesen (als des unterweltlichen Gottes) auf den Rücken genommen und dreitausend Meilen weggetragen wird, bis dann der Nordwind des Riesen ihn ins Schloss (der Unterwelt) bringt, wo das Wasser des Lebens sprudelt und von ihm gewonnen wird. Wir fügen noch hinzu, dass auch die Artemis Britomartis oder Diktynna, die etwa der milesischen Artemis Hekaerga entspricht, wie ähnlich die Artemis *Ἀφαία* in Aegina als Mondgöttin in Lakonien, Kreta, Milet, Massilia ganz wie Apollon Delphinios von hoher Felsenküste ins Meer herabspringend und dort zum Theil von ausgespannten Fischernetzen aufgefangen gedacht wurde.[1] Und es wäre die Frage, ob vielleicht nach der bekannten Sage über die Anspruchslosigkeit der sieben Weisen, den didymaiischen Apollon vertretend, dessen Symbol, der goldne Dreifuss, bei Milet zu seiner Zeit vom Fischernetz wieder aus dem Wasser heraufgezogen wurde, nachdem er daselbst wie allnächtlich, so die lange Winternacht geruht hatte.

Psyches Schwestern. Doch wir haben bereits gesehen, wie jener in der verschiedenen Beziehung des Gottes enthaltene Widerspruch das eine Gotteswesen sich zersplittern liess. Während Gott und Göttin nach ihrer Erd- und Wassernatur in der Tiefe weilten, zogen sie nach ihrer Lichtnatur den Winter über fern in den äussersten Norden zu den Hyperboreern oder in den äussersten Westen nach Hesperien, wohin in gleicher Weise das unterweltliche Reich am Ufer des Okeanos an den Westgrenzen der Erde verlegt wurde oder auch,

1) Vgl. Hoeck, Kreta 2, 158 fgg.

da die Sonne immer wieder von Osten kam, an den Ostrand, wie in die ferne West-, so in die Ostaiaia. Während also Ino-Leukothea mit ihrem Kinde in der Meerestiefe sich barg, zog in gleichem Sinn wieder wie von ihr angefeindet, das von der winterlichen Lichtgottheit, Zeus-Athamas und Hera-Nephele, geborene Geschwisterpaar, Phrixos und Helle, auf ihrem goldvliessigen Lichtwidder in weite Ferne. Aehnlich, wenn auch anders motiviert, zog dem winternächtlichen Zeus Lykaios verwandt Apollon-Sarpedon von Kreta und mit ihm Kaunos von Milet nach Lykien, wohin zudem sein Cultus wies, während die Artemis Hekaerga mit der Byblis ähnlich wie die Helle mit Hervorkehrung ihrer Wassernatur zur Meeresgöttin, zur Quellgöttin (Nais) wurde. Dasselbe Verhältniss findet nun auch zwischen der Psyche und ihren beiden Schwestern statt. Während Psyche als Todesbraut von dem Fels zur Tiefe in das unterweltliche Reich getragen wird, waren die beiden Schwestern ihr entgegengesetzt, fern in die Fremde jenseit des Wassers heimgeführt, in die dorthin verlegte Unterwelt. Denn dass dies hier nur zum Ueberfluss verdoppelte Reich der Schwestern in der That das Unterweltsreich ist, bezeichnet vor Allem, was sie beide von ihren Königen und Gatten zu sagen haben, welche zusammen dem Unterweltsgott der Märchenwelt vortrefflich entsprechen. Denn der winterliche König ist als Lichtgott und selbst als Erdgott nicht nur winzig klein und kahl und alt und wie in seiner Kraft, so an allen Gliedern erstarrt und gelähmt, sondern auch bei seiner bekannten Habsucht und Raubgier als Todtengott so selbstsüchtig, dass er alles, was er an sich gerafft, hinter Schlössern und Riegeln verwahrt und nimmer wieder herausgiebt. Freilich müsste man nun hiernach meinen, dass dann alle drei Schwestern, wie nach ihrem gleichen, nur verschieden aufgefassten Geschick, auch ihrem Wesen und ihrer menschlichgestalteten Sinnesart nach, gar nicht verschieden sein könnten. Allein der wesentliche Unterschied liegt darin, dass die beiden letzteren als Nacht- und Winter- und Todesgöttinnen beharrend gedacht werden und dem entsprechend bald ihre winterlich wölfische Natur und Sinnesart hervorkehren werden, die jüngste aber, ganz wie die Kore, die Persephone und Pandrosos, zwar für den Augenblick in gleicher Lage sich befindet, aber nur um durch dieselbe, wenn auch mit allerlei Hindernissen, die zuletzt als Prüfungen vorgestellt werden, hindurch bald nach überstandener Winternacht zur

Frühlingszeit im neuen Lichtglanz, neuer Jugendschöne zu erscheinen. Ihr ganzes Wesen ist darum, ähnlich wie bei der Kore, dem Immergrün verwandt, durchaus proleptisch gedacht. Ihr künftiges Wesen leuchtet anmuthsvoll im reinen Licht der Lieblichkeit und Kindlichkeit auch in ihre Nacht hinein, und wenn irgend etwas, konnte ihr grade dieser Umstand den Namen Psyche, der insbesondere auch für den Schmetterling gebraucht und dann, zumal nach pythagoraiischer und orphischer Auffassung, nach welcher die durch das Leibesleben verunreinigte Seele sich und ihrem bessern Selbst immer wieder zurückgegeben werden soll, auf die Seele übertragen wurde, mit Fug und Recht verleihen. Sie war auch im Tode, im Todtenreich die jugendlich zur Wiedergeburt heranreifende, sich reinigende Schmetterlingsseele und Jugendgöttin, wie unser Märchen, dazu die bildende Kunst sie so treffend gestaltet.

Aphrodite. Und wie in Bildwerken oft derselbe Gedanke neben einander, nur in verschiedene Formen gekleidet, zur gegenseitigen Ergänzung und grösseren Veranschaulichung ausgeprägt erscheint, so tritt uns noch eine dritte Gestaltung fast desselben Wesens und Gedankens, nur in anderer Beziehung, in der wirklichen Aphrodite unseres Märchens entgegen. Sie ist, so sehr sie sich auch sträuben mag, der jugendlichen Aphrodite-Psyche gegenüber die alte, mütterliche, aber recht eigentlich stiefmütterlich oder bösschwiegermütterlich gesinnte Aphrodite. Wir betrachten ihr Wesen genauer, wenn sie in unserm Märchen erst mehr in Action tritt. Hier genügt es festzustellen, dass sie als die ältere Göttin ebenfalls besonders nach ihrem winterlichen Wesen feindselig, eifersüchtig, rachsüchtig und bösgeartet erscheint, einzig bedacht, sich, wie ganz entsprechend bei der Smyrna, an der jüngeren Göttin, welche sich an ihre Stelle gesetzt hat, zu rächen. Sie hat damit in gewisser Weise ganz die Rolle der auf ihren Zeus eifersüchtigen Hera übernommen, wie diese mit unversöhnlichem Hass insbesondere die Io und unter vielen auch die Ino-Leukothea verfolgt, nur dass diese unablässige Verfolgungssucht hier bei der alten Aphrodite anders motiviert wird. Wurde aber grade die eine Seite ihres Wesens bei der Psyche am wenigsten hervorgehoben, dass sie an sich auch Meeresgöttin ist, so tritt dies Moment hier bei der ältern Aphrodite gewissermassen am meisten in den Vordergrund. Dazu kommt die masslose Ueberhebung und stolze Ueberlegenheit

(supercilium), in welcher sie sich als die hochangesehene, gepriesene Göttin Aphrodite der armen, unschuldigen, einfältigen Psyche als Emporkömmling gegenüber fühlt. Ein neues Moment für die jetzt unterweltliche Natur der Psyche ist darum auch der Umstand, dass dieselbe der als Herrscherin in gleicher Stellung gedachten Göttin als Magd dient, wie Apollon dem Admet, wie Herakles dem Eurystheus. Denn dass die alte Göttin jetzt selbst mit ihrem Aufenthalt in der Meerestiefe in ihrem Unterweltsreiche weilt, geht auch daraus unwiderleglich hervor, dass, als der ihr einzig treue Vogel, die weisse Wassermöve (gavia), dorthin zu ihr die Botschaft von dem Geschick des Eros bringt, er den Vorwurf erheben kann, wie bereits längere Zeit, eben jetzt zur Winterzeit, die Göttin-Mutter mit ihrem Sohn sich ganz von der Erde mit ihrer Liebesmacht zurückgezogen, entfernt habe, weshalb keine Liebe, keine Vermählung, kein Verkehr mehr auf Erden, sondern alles hier chaotischer Unordnung überlassen sei. Das ist eben das Leben, in Rücksicht auf die Liebesgöttin, in der Natur zur Winterzeit.

Die weisse Wassermöve der Aphrodite. Wenn nun aber hierbei die weisse Wassermöve der Aphrodite als Meergöttin geweiht erscheint, so dass ursprünglich die Göttin selbst in dieses Vogels Gestalt sich kleidet, so sind wir damit auch wieder an die Leukothea-Aphrodite erinnert, welche, als sie bei Homer zur Rettung aus dem Schiffbruch und vor dem Zorn des Poseidon dem Odysseus ihr Kopftuch (κρήδεμνον) bringt, in ähnlicher Gestalt vor ihm erscheint. Nach dem pantheistischen Charakter der Naturreligion fand bei der sinnig in die grosse Gotteswelt sich versenkenden, das Naturleben in kindlicher Naivetät erfassenden Betrachtungsweise das Göttliche im Natürlichen immer leichte und immer neue Anknüpfung und Einkleidung. Wie der Gott und die Göttin mit dem ins Meer sinkenden sommerlichen Tages- und winterlichen Sternenlicht in die Tiefe tauchen und immer wieder zu ihrer Zeit aus der Tiefe ans Licht hervortauchen, so lag hierin, meist noch in Verbindung mit anderen Bezügen, das tertium comparationis für ihre Aehnlichkeit, ja für ihre Identität mit dem ebenso unter und später wieder auftauchenden Wasservogel, der dann je nach seiner entweder gleich bei der Sonnenwende oder später im Frühlings- oder erst im Sommeranfang eintretenden Brütezeit bald als Eisvogel, bald als Wasserhuhn, bald als Seemöve aufgefasst wurde. Gott und Göttin

selbst erschienen in dieser Vogelgestalt und konnten diese verschiedenen Gestaltungen annehmen, weil eben die Verjüngung des Naturlebens theils als mit der Wintersonnenwende zusammenfallend gewissermassen anticipirt, theils als im Frühlingsanfang mit dem erneuerten Blumenteppich verknüpft, theils erst in den Anfang des Sommers mit der neuen Ernte verlegt wurde. Der Eisvogel nistete und brütete grade um die Winterwende, das Wasserhuhn mit Frühlingsanfang, die Seemöve erst, wenn der Sommer kam.[1] Sehen wir nun im Einzelnen, wie diese göttliche Einkleidung aufgefasst und später märchenhaft motiviert wurde.

Aphrodite als Eisvogel, männlich κῆϋξ oder κήρυλος, weiblich ἀλκυών. Das Thierchen, etwas grösser als ein Sperling, war fast menschenscheu und nur selten sichtbar. Wenn die Schiffe im Hochwinter in den Hafen einliefen, umkreiste es das Schiff, wie Stesichoros sagt, und war alsbald verschwunden. Aber 7 Tage vor der Wintersonnenwende fing das Weibchen an, sich gar geschickt und kunstgerecht sein Nest zu bauen oder vielmehr aus grad- und quergelegten Fischgräten fest verschlungen sich zu weben, dass dasselbe mit einer ganz kleinen Oeffnung versehen, wie einen Sack bildete. Dieses legte sie dann zur Probe auf die hin- und herwogenden Meeresfluthen, um es nach seiner Dichtigkeit zu prüfen und nachzubessern. Nach 7 Tagen war es fertig. Da brach die Sonnenwende und mit ihr die Verjüngung alles neuen Licht- und auch Erdenlebens an. Sie selber machte damit den Anfang, legte ihre 5 Eier und brütete sie aus. Ja Erde und Sonne, das ganze Naturleben richtete sich nach ihrem Thun, dass ihre Jungen nicht überfluthet würden. Denn die Doppelwoche war, wie bei den alten Deutschen die Zeit der Zwölften, eine heilige Zeit. Dann herrschte Meer- und Windstille, wie Aristoteles meinte, wenn auch nicht immer in Griechenland, doch immer im sicilischen Meer. Aber wie die hoch und fern sich versteigende Sonne die Erde, verliess bald das Männchen sein Weibchen. Da hörte man ihr jammervolles Klagen, bis sie ihn wiederfand und ihn selbst

1) Plin. h. n. X, 32, 47: Halcyones foetificant bruma, qui dies halcyonides vocantur, placido mari per eos et navigabili, Siculo maxime sqq. Gaviae in petris nidificant: mergi et in arboribus; sed gaviae aestate, mergi incipiente vere. Vgl. Arist. h. a. V, 8; Aelian. h. a. I, 36; VII, 17; IX, 17.

in seinem Alter schwach und kraftlos auf ihren Flügeln barg, nach dem Tode aber mit ihrem Keyx Keyx tiefschmerzlich betrauerte. — Es lag zu nahe, hierin das Geschick des Gottes und der Göttin wiederzuerkennen, hiermit zu identificieren. Und trotz der späten Ueberlieferung zeigt die Anknüpfung der Sage an die Kleopatra oder an die ihres geliebten Idas durch Apollon beraubte Marpessa, die beim Meleagros an Stelle seiner Mutter Dione-Althaia getreten ist, selbst bei Homer,[1] wie diese Auffassung schon auf die Pelasger in Dodona zurückzuführen ist. Später wurde mit der Wanderung und der dorthin verpflanzten Götterverehrung die Sage nach Thessalien übertragen und dort am Fuss des Oeta zu Trachis localisiert, obgleich sie dann von hier mit dem Orakel des klarischen Apollon auch schon weiter nach Ionien weist. Zeus und Dione, die jetzt zur Hera geworden ist, bilden auch hier den Hintergrund. Darnach erzählt die Legende: Der Sohn des Abend- und Morgensterns, Heosperus und Lucifer, Heosphoros und Phosphoros, Keyx, war mit der Alkyone vermählt und herrschte über Trachis am Oeta. Aber beide waren so stolz, dass Keyx und Alkyone sich einander Zeus und Hera nannten. Im Zorn darüber verwandelte sie darum Zeus in die entsprechenden Vögel, die von einander sich trennten. Damit aber die Wogen nicht ihre Jungen, welche sie zur Winterwende ausbrütete, fortspülten, gebot er den Winden, zu dieser Zeit 14 Tage sich ruhig zu verhalten.[2] Das sind die den Schiffern wohlbekannten *ἀλκυονίδες ἡμέραι*, welche die Sterblichen nach Simonides *λαθάνεμος ὥρα, ὥραν παιδοτρόφον ποικίλης ἀλκυόνος* nennen.[3] Nach einer andern Wendung der Sage, die dann Ovid in seinen Metamorphosen ausführlich erzählt (XI, 269 sqq.) ist der Bruder des Keyx, Dädalion, vom Apollon, als er sich vom Gipfel des Parnasos stürzte, in einen Habicht verwandelt. Da macht sich Keyx trotz

1) Il. IX, 562 die Gattin des Meleagros nannten Vater und Mutter *Ἀλκυόνην, οὕνεκ᾽ ἄρ᾽ αὐτῆς Μήτηρ Ἀλκυόνος πολυπενθέος οἶτον ἔχουσα, κλαῖ᾽ ὅτε μιν ἑκάεργος ἀνήρπασε Φοῖβος Ἀπόλλων.* Die um den winterlichen Apollon-Idas klagende Marpessa war selbst die Alkyone, wie schon der menschlich zu denkende Ausdruck *πολυπενθής* beweist. So wird sie auch mit der Leukothea und Aphrodite verbunden. Vgl. Sch. Theocr. VII, 57.

2) Sch. Hom. Il. IX, 562; Apollod. I, 7, 4; Alkyone erscheint auch als eine der 7 Pleiaden, die vom Poseidon die dem Apollon vermählte Aithusa erzeugt.

3) Aristot. h. a. V, 8.

der zärtlich sorgenden Liebe seiner Gattin auf den Weg, dessen Geschick bei dem Klarischen Apollon in Ionien zu erforschen, weil ihm angeblich der Weg zum Delphischen Orakel versperrt ist. Halkyone will ihn nicht lassen oder will ihn begleiten. Aber er verspricht baldige Wiederkehr. Und wie er scheidet, kann sie ihre Blicke, ganz wie Psyche, von dem entfliehenden Geliebten nicht abwenden, sondern sieht ihm nach, so weit sie kann. Und ihre Ahnung hat sie über den als Lichtgott zur Winterzeit weit in die Ferne ziehenden, für sie verlorenen, in des Meeres Tiefe begrabenen Geliebten nicht betrogen. Er findet sein Grab in den Fluthen und wird dann zu ihr zurück an das Ufer getrieben. Sie eilt zu ihm, schwingt sich auf den Fels und stürzt ihm nach — es ist dem Sinne nach der Sprung vom Leukadischen Fels, der eigentlich schon in die Herbstzeit gehört — und fliegt als tauchender Eisvogel zu dem Geliebten, um jetzt bei der Wintersonnenwende, wo ihr Geliebter aus der Meerestiefe an die Oberfläche zu ihr zurückgekehrt ist, die neue Vermählung (*ἱερὸς γάμος*) zu feiern (Coeunt fiuntque parentes. Perque dies placidos hiberno tempore septem Incubat Halcyone pendentibus aequore nidis).[1]

Aphrodite als Wasserhuhn. Ganz ähnlich, nur in eine andere Zeit verlegt, ist die Auffassung der Gottheit als Wasserhuhn (*αἴθυια*, fulica, mergus). Hören wir auch hier gleich die bezeichnende Legende. Des Priamos Sohn, Aisakos, war von einer Wassernymphe geboren und hatte von seinem Grossvater Merops die Weissagekunst erhalten, dass er darum auch den Rath geben konnte, zur Abwendung alles künftigen Verderbens den Paris auszusetzen. Aber bald fasste er seiner Natur gemäss heisse Liebe zu der Wald- und Wassernymphe, der abendlichen Sterngöttin Hesperie oder Asterope, als er dieselbe einst ihre auf die Schultern wallenden Locken in der Sonne trocknen sah. Doch sie floh vor ihm wie ein scheues Reh, das den Wolf erspäht, und wurde dann, ganz wie die ebenso vor dem in der Halmfrucht zur Sommerzeit erscheinenden Aristaios fliehende Eurydike, von einer im Grase verborgenen Schlange am Fusse verwundet. Da umarmt er sie im Sterben und will als die Ursache ihres Todes jetzt zur Hochsommerzeit auch selbst nicht länger leben, sondern stürzt sich von einem durch die Meeresfluthen umrauschten Fels, wieder im

1) Ovid. Met. XI, 745. Vgl. Hygin. fab. 65.

Leukadischen Sprung, in die Tiefe, hier bei ihr die Winterzeit zu weilen. Allein die Meeresgöttin — wir sagen die Aphrodite als πελαγία, marina — trug ihn auf ihren Wogen zu seiner Zeit wieder ans Licht und lässt ihn als Meertaucher ebenso in die Fluthen gleich der Göttin versinken, wie immer wieder ans Licht zurückkehren, zumal wenn er mit ihr in der Frühlingszeit sein Nest baut und Junge brütet.[1] Nun verstehen wir es, warum auch bei Homer in diesem engen Zusammenhang der Wasservogel neben der Leukothea zum Frühlingsanfang, als sie dem aus der Meerestiefe neugeretteten Odysseus hilft, erscheint. In Athen, wo die Dione bereits zur Athene-Aphrodite geworden ist, ward die Athene nun zum Wasserhuhn (αἴθυια), so dass ein Fels der Athena Aithyia in Megaris erwähnt wird, in deren Tempel Pandion begraben sein sollte, wie auch die Göttin als Tauchervogel unter ihren Flügeln den Kekrops verborgen und nach Megara getragen hatte.[3] Auch hier tritt die Tripelnatur der Licht- und Erd- und Meergottheit deutlich hervor. Im Hochsommer erstirbt sie mit dem Gott, stürzt und taucht in die Tiefe, weilt als nächtliche Licht- und Sterngottheit mit dem Phaethon-Pandion daselbst, bis sie neu geboren mit ihm ans Licht tritt, als Wasserhuhn den jungen Kekrops erzeugt und mit ihm aus der Tiefe hervorfliegt. Haben wir aber oben in der milesischen Legende von Antheus und Kleoboia gesehen, wie in Milet beide im Tode dem in den Brunnen versenkten Rebhuhn folgen, in der Tiefe ihr Grab, im Tode ihre Vereinigung finden, so ist auch hier der Gedanke derselbe, obwohl noch treffender statt des Rebhuhns das Wasserhuhn stehen würde.

Die Seemöve der Aphrodite. Die Seemöve (λάρος, gavia) in unserm Märchen stellt darum nur in weiter fortgerückter Zeit ganz denselben Gedanken dar. Bei Apulejus (Met. V, 28) heisst der Vogel avis peralba illa gavia, quae super fluctus marinos pinnis natat, demergit propere ad Oceani profundum gremium, während bei Homer[4] das

1) Apollod. III, 12, 5; Ovid. Met. XI, 762 im Anschluss an die Halkyone; Serv. V. A. IV, 254. Auch Apulejus kannte die Sage vgl. de orth. fr. 31.

2) Od. V, 333.

3) Paus. I, 5, 3; 41, 6; Hesych. s. v. ἐν δ' αἰθυίᾳ.

4) Od. V, 51. Verwandt sind auch bei Homer Od. V, 66; XII, 418 die εἰνάλιαι κορῶναι, wie in gleichem Sinn uns später der das stygische Wasser

Dahineilen des Hermes mit dem über die Fluthen hinstreifenden, Fische fangenden λάρος ὄρνις verglichen wird. Aber auch in unserm Märchen ist jetzt die eigentliche Bedeutung ihres Zusammenhangs mit der Aphrodite aufgeklärt. An sich taucht die Göttin zur Hochsommerzeit mit der Seemöve oder als Seemöve in die Tiefe und weilt daselbst bis zur Zeit ihrer Rückkehr und Verjüngung. Hier ist nur das Moment des Untertauchens und Auftauchens mehr zusammengezogen, weil die Erscheinung der Göttin in der Gestalt ihres Tauchervogels hier von ihr unterschieden ist und dazu das Moment der Wiederkehr besonders betont wird, ähnlich wie bei der Leukothea und entsprechend bei der Gudrun. Der Vogel erinnert sie an die lange Abwesenheit der Göttin und des Gottes, wo alles auf Erden in Winterwust versunken ist. Jetzt ist es Zeit zur Wiederkehr, um ihr neues Licht, ihre neue Fruchtbarkeit, ihr neues Liebesleben der Erde und den Menschen zurückzugeben. Und so steigt, wie wir gesehn, die Aphrodite in der That mit ihrem neuen Licht und Leben aus dem Meere wieder auftauchend ans Licht, mit ihrem goldglänzenden Lichtgespann in ihrer Verjüngung zum Himmel, zum Olymp hinauf, als Dione sich von Neuem jetzt mit ihrem Zeus wieder zur Frühlings- oder Sommerzeit zu vermählen, nur dass neben ihr und an ihre Stelle getreten, von ihr unterschieden, in unserm Märchen als verjüngte Göttin vielmehr die Psyche erscheint.

D e r W e n d e h a l s d e r A p h r o d i t e (ἴυγξ). Wir knüpfen schliesslich hier gleich die von diesem Zusammenhang nicht zu trennende alte Vorstellung der Griechen von der ähnlich in Gestalt des Wendehalses (Iynx torquilla) erscheinenden Göttin an. Denn auch in diese einst viel berufene Gestalt hatte sich die Aphrodite früh schon als die altpelasgische Dione gekleidet, da wir immer an diese zu denken berechtigt sind, wo uns in dem Mythus die Göttin, wie auch hier, noch zwischen Hera und Aphrodite schwankend begegnet. Dieser kleine Vogel konnte freilich der gläubigsinnenden Naturbetrachtung merkwürdig genug erscheinen. Das kleine Thier mit seinem gestreckten Leib, seinem langen, buntgefiederten Halse, seinem breiten, braungesprenkelten Schwanz, dazu mit seinen paarzehig getheilten Krallen

holende, aus der stygischen Fluth auftauchende Adler des Zeus begegnen wird und in der deutschen Sage ganz entsprechend gewöhnlich der Rabe erscheint.

fiel besonders durch die grosse Beweglichkeit auf, mit welcher es seinen schlanken Hals, seine gelbbraunen Augen schnell wie ein Rad herumdrehte, seinen Schwanz dabei fächerartig ausbreitete, seine lange Zunge schlangenartig vorstreckte und mit seinem zischenden Pfeifen, das wie eine Querflöte tönte, Iynx Iynx rufend sein Weibchen wie mit einem unwiderstehlichen Liebeszauber an sich lockt, so dass dieses denn auf sein Pfeifen und Rufen immer hört und wie im Echo immer erwiedert, zumal wenn im Frühling die Brütezeit kommt.[1] Darin lagen bereits Anknüpfungen genug an das Wesen der Aphrodite, wenn auch hier nicht als Meeres-, sondern als Erd- und Lichtgöttin in ihrer Liebesnatur. Wir finden darum die Iynx, wie es scheint, bereits im Musen- und Eroscultus zu Thespiai am Helikon, wenn es heisst, dass sie als eine der 9 Töchter des thrakischen Pieros es im Gesang mit den Musen aufnehmen wollte und unterliegend mit ihrem Gepfeif zur Strafe winterlich in einen Wendehals verwandelt wurde.[2] Weil aber der Vogel scheu zur Winterzeit seinen Wanderzug nur zur Nachtzeit vollbringt, trat er zu der nächtlichen, winterlichen Lichtgöttin in Beziehung, und so sollte die Aphrodite selbst oder als nachtwandelnde Mondgöttin Io den Zeus mit ihrem Liebeszauber bestrickt haben. Darum sei sie dann von der eifersüchtigen Hera in den Vogel Iynx verwandelt worden, weil sie in ihrem hohen Gemahl die Liebe zur Io entzündet habe.[3] Allwinterlich trat schon in Epeiros die altpelasgische Dione als Io und Iynx ihren nächtlichen Wanderzug an. Aber auch dann verlor sie ihren lockenden, unwiderstehlichen Liebeszauber nicht, obwohl derselbe bei der jetzt zur winternächtlichen Todesgöttin gewordenen Aphrodite-Iynx, wie sie selbst im fernen Todtenreich, am Meeresgestade weilte, mit ihrem Zauberruf und Zaubergesang unwiderstehlich alles zu sich in ihr Todesverderben verlockte.

1) Sch. Pind. Pyth. IV, 380 *ἴϋγξ ὄρνεον πεποικιλμένον τῇ τριχώσει, μακροτράχηλον πυκνῶς περιστρεφόμενον καὶ περιδινοῦν τὸν τράχηλον.* Aristot. h. a. II, 12; Aelian. h. a. VI, 19; Plin. h. n. XI, 48, 107 Iynx linguam serpentium similem in magnam longitudinem porrigit. Collum circumagit in aversum. Ungues ei grandes.

2) Antonin. Lib. 9.

3) Suidas s. v. cum notis Bernh. Sch. Pind. Pyth. IV, 380.

Homer kennt sie schon, wie sie bei ihm zur Seiren in Vogelsgestalt mit verderblichen Krallen geworden ist und zwar doppelt oder später verdreifacht, besonders die vorüberfahrenden Schiffer verlockte, wovon die am Strande der westlichen Insel (Leuke) bleichenden Gebeine vielfach zeugten. So wurde Aphrodite noch bei den Makedoniern *Ζειρήνη* genannt. Ja darum sollten ebenso wie die Iynx auch die Seirenen, die Musen der See, als winterliche Kehrseite der Göttin, mit den Musen im Gesang gewetteifert haben und zur Strafe wie Eros zur Winterzeit ihrer Flügel von den Musen beraubt sein, die sich dann mit ihren Federn schmückten. Denn wie die Iynx zur Seiren, war sie ähnlich zum ebenso verderblichen Zaubervogel Keledon geworden, so dass später vervielfacht die *Ἴυγγες* und *Σείρηνες* und *Κηληδόνες* nahe mit einander ihrem Wesen und ihrer Gestalt nach verwandt, auf eine Wurzel zurückweisen. Aber wie die Aphrodite als sommerliche Musengöttin bei den Thrakern zur winterlichen Iynx geworden war, so verwandelte sie sich mit der wiederkehrenden Frühlingszeit, nachdem sie ihre Winternatur, ihr Todesgewand abgelegt hatte, wieder in ihr erneuerndes, alle Welt beseligendes, in beglückende Liebe verstrickendes Wesen. Die Göttin als Iynx und Io hatte ihren winterlichen Wanderzug vollendet, sie kehrte aus der Ferne oder aus der Tiefe wieder und führte mit sich das neue Sonnenlicht, den neuen Frühlingsschmuck, sich selbst und alles andere in Liebe vermählend und verjüngend. Darum hatte Zeus mit der Dione-Aphrodite jetzt auch in Gestalt der Iynx seinen neuen *ἱερὸς γάμος* in der Frühlingszeit gefeiert, wo er mit seinem unwiderstehlichen Liebesruf sie zu sich lockte. Als aber die Dione-Io, die auch, wie wir an anderer Stelle nachweisen werden, in Epeiros schon als Medeia erschien, auf der Wanderung vom ionischen Meer mit ihren Seirenen und über Delphi mit ihren Keledonen, über Thessalien und Athen nach Ionien und Kolchis verpflanzt war,[1] musste in der Argonautensage der Lichtgott als Iason von der Aphrodite-Iynx den Liebeszauber gelernt haben, mit dem er die Io-Medeia selbst erst ihrer winterlichen Natur entkleidete oder ethisch gefasst, ihrer Anhänglichkeit an ihr fernes winterliche Reich, an ihre Eltern vergessen machte, dass sie in neuer Liebe zu ihm mit dem neugewonnenen goldnen Sonnen-

1) Pind. Paian. fr. 2. Boeckh. p. 569.

vliess nach Griechenland zurückkehrte,[1] dort als verjüngte Dione mit dem verjüngten Zeus sich zu vermählen, wie auch die Stimme des Eisvogels (ὄσσα ἀλκυόνος)[2] schon zur Wintersonnenwende diese Rückkehr den Argoschiffern verheissen hatte. Jetzt verstehen wir auch, wie und in welchem Sinn die Aphrodite als Peitho oder Echo den Iynx vom Zeus-Lykaios oder Pan erzeugt haben sollte, warum fortan, weil der Wende-, Dreh- oder Natterhals (ἴϋγξ) nicht nur durch die Stimme, sondern auch durch die blitzschnelle, schlangen- und radartige Verdrehung des Kopfes, des Halses und selbst der Augen solchen Liebeszauber auf sein Weibchen wie wohl auch das Weibchen auf sein Männchen auszuüben schien, allmählich und schon zu Pindars Zeit die Vorstellung entstehen und dann durch alle Zeit sich verbreiten konnte, dass das Rad selbst, wenn es mit dem über die Speichen des Rades gespannten Zaubervogel selbst oder mit dessen Eingeweiden unter beigefügten Zaubersprüchen oder geschwungener Liebesgeissel in Bewegung gesetzt wurde, als Zauberrad und -Kreisel (τροχός, ῥόμβος) zur Liebe fortreissend, in den Liebesbann wie in einen Zauberkreis (ἀλύτῳ κύκλῳ) hineinziehend, selbst die fernen widerstrebenden Geliebten zu umstricken, herbeizuzaubern unwiderstehlich wirksam sei.[3]

Aus allem ergiebt sich, Psyche-Leukothea ist mit all ihren Manifestationen, all ihren wechselnden Gestalten in ihrer entsprechenden Licht- und Wassernatur nur die Verjüngung der mütterlichen Dione-Aphrodite, während diese jetzt von ihr unterschieden, ähnlich wie die bösen Schwestern, ihre winterliche Natur hervorkehrt und darum ganz wie die böse Stiefmutter der Aschenbrödel oder als die böse Hexe in den deutschen Märchen, kurz als die Aphrodite-Nemesis erscheinen muss.

3. Psyches Zauberschloss.

Das Märchen. Psyche wird von den sanften Schwingen des Zephyros getragen, auf dem weichen Rasenbett niedergelassen. Sie ruht

1) Pind. Pyth. IV, 213 Πότνια δ' ὀξυτάτων βελέων Ποικίλαν ἴϋγγα τετράκναμον Οὐλυμπόθεν Ἐν ἀλύτῳ ζεύξαισα κύκλῳ Μαινάδ' ὄρνιν Κυπρογένεια φέρεν Πρῶτον ἀνθρώποισι, λιτάς τ' ἐπαοιδὰς ἐκ διδάσκησεν σοφὸν Αἰσονίδαν sqq.

2) Pind. Paian. fr. 11.

3) Ἴϋγξ ἕλκε τὺ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα. Theocr. II, 17 c. Sch. Böttiger, Ideen zur Kunstmyth. II, 261 sqq.

sich eine Weile und erblickt dann einen Hain, in dessen Mitte sich an krystallklarer Quelle ein Königsschloss befindet, das zauberhaft ausgestattet, von Gold erglänzt und auch ohne Sonne wie am hellen Tage leuchtet. Es ist wie die glänzend schöne Himmelsburg des Zeus. Und wie nun Psyche näher tritt und alles mit staunender Bewunderung betrachtet, die Schatzkammer mit den köstlichsten Kleinodien angefüllt findet, ohne dass doch irgendwie das ganze Zauberschloss bewacht oder verschlossen wäre, hört sie eine unsichtbare Stimme, von welcher sie als Herrin all dieser Schätze begrüsst wird. Ja sie wird eingeladen, es sich hier wohl sein zu lassen, sich auszuruhen, durch ein Bad und Mahl, was alles von unsichtbaren Händen bereitet und aufgetragen wird, sich zu erquicken und dazu an den Liedern und am Saitenspiel sich zu erfreuen. Am Abend geht dann Psyche zur Ruhe. Und wie die Nacht schon etwas vorgeschritten ist, hört sie ein leises Geräusch. Es war ihr unsichtbarer, unansehnlicher Gemahl, der sich mit ihr vermählt, der jeden Abend wiederkehrt, dessen Stimme sie vernimmt, den sie fühlt, doch ohne ihn zu sehen, und der immer wieder vor dem Anbruch des Tages, vor Sonnenaufgang verschwindet.

Das Zauberreich der Unterwelt. Das ist nun freilich alles zauberisch schön und märchenhaft genug und könnte uns als ein Räthsel erscheinen. Aber wir werden auch hier nach dem Bisherigen über die Lösung nicht in Zweifel sein. Wir befinden uns mitten in dem unterweltlichen Reich des Aides, wo, wie der Name des Gottes selber sagt, zwar alles unsichtbar, doch alles wirklich ist, wo insbesondere der Gott und all sein Dienstpersonal eben Aides, mit den Augen nicht wahrzunehmen ist. Zwar bot dies Reich des Hades verschiedene Seiten dar, die wohl auch schon in der Götter- und Heldensage bereits unterschieden und von einander getrennt waren, im Märchen aber noch mehr in ihrer Besonderlichkeit ausgeprägt wurden. Hier haben wir die eine Seite. Das unterweltliche Reich zur Winterzeit wurde gedacht als das Land, wo alles, was im Sommer auf Erden und über der Erde an Fruchtbarkeit, Schönheit, Sonnenglanz, Herrlichkeit überhaupt vorhanden war oder als vorhanden nur sich denken liess, inzwischen bis zur sommerlichen Wiederkehr aufbewahrt, geborgen werde. Und da nun die Phantasie hier den schönsten Spielraum fand, mit kindlicher Naivetät sich alles im Einzelnen auszumalen, so war dies Reich als das eigentliche Schatzhaus der Welt, wie es in unserm

Märchen heisst, mit allem Zauber menschlicher Glückseligkeit ausgestattet. Man konnte es ja sehen, wie herrlich schön im klaren Wasser der Himmel mit all seinen Sternen sich spiegelte, dass es dort im unsichtbaren Reich auch ohne Sonne wie am hellen Tage leuchtete. Es war in diesem Sinn der dem Himmelsgewölbe entsprechende unterweltliche Mundus, wie ihn auch die Römer sich vorstellten, der Abglanz einer von allen Völkern geträumten schöneren und besseren Welt. So wurde denn die Phantasie nicht müde, sich dieses Reich mit allen möglichen Wundern auszustatten, mochte man dieselbe in den Tiefen der Erde (ἐν βένθεσι γαίης) oder des Meeres oder an den Grenzen der Erde jenseit des Meeres, in Hesperien, wo die Sonne untergeht und sich verweilt, oder hoch im Norden in dem Lande der Hyperboreer, wohin die Sonne zur Winterzeit entweicht, sich denken. Ueberall war es ein zauberhaft ausgestattetes Wunderland, ein seliges Paradies.

Elysion. Schon Homer[1] wusste von diesem Lande als dem Ἠλύσιον, dem Heimathsgefilde der Erwählten, wohin nach der Weissagung des Proteus Menelaos, da er als Gemahl der Helena und Eidam des Zeus nicht sterbe, von den Göttern geleitet werden würde (ἐς Ἠλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης), wo auch der goldgelockte Rhadamanthys von den Todtenschiffern hingefahren, wohne. Dort führen die Menschen das glücklichste Leben. Kein Schnee oder Regen oder langer Winter ist dort, sondern hellrauschende Zephyrwinde lässt der Okeanos aufsteigen, die Menschen zu erfrischen (ἀναψύχειν ἀνθρώπους.)

Die Inseln der Seligen. Bei Hesiod[2] erhält dann dies für die bevorzugten, selig ohne Tod entrückten Menschen bestimmte unterweltliche Reich den Namen „Inseln der Seligen,“ die ebenso an die Grenzen der Erde verlegt sind, wo die ὄλβιοι ἥρωες sorgenlos leben am tiefströmenden Okeanos. „Denn dreimal im Jahre trägt ihnen die Erde die grünende süsse Frucht.“ Und immer grösser wird die Seligkeit. Bei Pindar[3] heisst es weiter: „Welche dreimal ihre Seele vom Unrecht fernhielten, die gelangen auf dem Wege des Zeus zum Thurme

1) Od. IV, 565.
2) Ἔργα 166 sqq.
3) Pyth. II, 75.

des Kronos (παρὰ Κρόνου τύρσιν), den auch unser Märchen kennt, wo die Lüfte vom Okeanos die Insel der Seligen erfrischend umwehen, wo an den strahlenden Bäumen bei den Quellen die Blumen von Gold erglänzen, von denen die Seligen sich Kränze um Haupt und Hände winden. Hier waltet mit rechtem Rath Rhadamanthys, den Kronos zum beständigen Beisitzer hat.“ Dort weilen Peleus und Kadmos, auch den Achilles brachte hierher seine Mutter. Denn nach dem Arktinos hatte Thetis selber — eine in der bildenden Kunst besonders beliebte und schön ausgeführte Darstellung — den Achilleus auf die Insel Leuke getragen, welche mit der Insel der Seligen, im Zusammenhang mit der Λευκὴ πέτρα, als die auch ohne Sonne, vom Reflex der Sonne leuchtende Insel, ganz identisch ist. Darum sollte die lichtstrahlende Göttin, die in der Sage zur blossen Nymphe Leuke geworden ist und die mit unserer unfern von Leuke in der Dichtung zuerst erscheinenden Leukothea zusammenfällt, dorthin vom chthonischen Zeus oder Pluton, ganz wie die Persephone und nahe verwandt unserer Psyche, entführt sein. Hier weilt sie nun mit ihm vermählt, ganz wie entsprechend im ursprünglichen Zusammenhang der dodonaiische Zeus-Achilleus mit der Helena und Medeia als Mondgöttinnen.[1]

Die Hesperidengärten. Wie hier der Fels Leuke, so ist vor den nur später hiervon getrennten Hesperidengärten der Atlas an den Grenzen der Erde aufgestellt, der dann auch zur Himmelssäule oder, wie klar noch in der Heraklessage, zur Sonnenwendsäule im Westen geworden ist. In den Hesperidengärten wachsen darum, wie auf Leuke und der Insel der Seligen, die goldnen Aepfel der Hesperis oder Hesperie-Leukothea, der abendlichen Nachtgöttin, aus welcher sich die Hesperiden nur als Töchter der Nacht vervielfältigt haben, und eng damit verbunden dem Sinn und Worte nach die Sonnenheerden (μῆλα) am sternenhellen Himmel, die dann als Rinderheerden im westlichen Erytheia, der μηλόσπορος ἀκτή, erscheinen. Wie in der deutschen Sage die Goldäpfel der Idunna als Symbol aller Fruchtbarkeit zur Winterzeit in die Gewalt des winterlichen Unterweltsgottes gelangen, dass die Asen in all ihrer lichten Sommerherrlichkeit dahinschwinden, so muss auch alljährlich die bei den chthonischen Göttern in der Hut des Drachen geborgene Fruchtbarkeit sowohl des Feldes

1) Pausan. III, 19, 11.

als ihrer Heerden aus dem für den Winter gesegneten Westlande der den Apollon-Dionysos vertretende, auf seinem Sonnenbecher hin- und zurückfahrende Herakles zum Himmel und auf Erden zurückbringen.

Das Hyperboreerland. Nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache, für denselben Gedanken ist daneben das ebenso sagenhafte Hyperboreerland, wohin den Winter über Apollon mit seinen Schwänen, wie dort nach Westen, so hier nach Norden sich zurückzieht, so dass dieselben darum auch zum Theil in die Nähe des Atlas verlegt werden konnten. Damit ihr Land den Inseln der Seligen und den Gärten der Hesperiden gleichkäme, mussten sie oberhalb des Boreas wohnen, dass der Nordwind ihren gesegneten Fluren nicht nahen könne. Wir lassen bei Seite, was etwa aus der Einwirkung von örtlichen Ueberlieferungen der nordischen Naturvölker und selbst vom skandinavischen Norden sich unverkennbar eingemischt hat, und halten uns mehr an das Mythische. Pindar[1] sagt: „Nimmer weilet die Muse Von ihren Weisen entfernt. Umher schwebet der Jungfrauentanz, Und Lyra ertönt und der Flöt' aufjauchzender Laut. Mit goldprangendem Lorbeer lockiges Haar flechtend feiern sie Festmahl' in Heiterkeit. Nicht Siechthum noch Greisenalter, das kraftlose, naht dem geliebtesten Volk. Von Mühe wie von Fehden fern Leben all und entgehen der strengen Nemesis Zorn.“ Sie feierten ihre Feste unter freiem Himmel bekränzt mit Aehren und Blumen unter Saitenspiel und Chorgesang, in welchen unendliche Schwärme von Schwänen mit einstimmten. Aber zuletzt, wenn sie sich an ihrem tausendjährigen Leben gesättigt, dessen Dauer mit dem Sternenlauf in Zusammenhang gebracht wurde, stürzen sie sich mit Kränzen geschmückt, wie ihnen als den Apollon und die Artemis vertretenden Priestern bei der Sommersonnenwende zukam, im leukadischen Sprung von einem Felsen ins Meer hinab. Hatte sich der Gott den Winter dort verweilt, so kam er zwar schon vom Beginn der Wintersonnenwende an zurück, aber seinen vollen Einzug mit allem, was dort die finstre, schwere, arme Zeit geborgen gewesen war, mit dem ganzen goldnen Sommer (*χρυσοῦν θέρος*) hielt er erst in Gesängen viel gefeiert zu Delphi und in Griechenland zur Erntezeit.[2]

1) Pyth. X, 37 vgl. Müller Dor. 1, 280.
2) Diodor. II, 47.

Das Paradies der Alten. Und schliesslich wird aus dem unterweltlichen Reiche ein Paradies gemacht. So sagt Sophokles[1] von jenem Land: „Jenseit des Pontos zu dem fernsten Erdenland, Thorweg des Uranos und Quellenborn der Nacht Und Phoibos altem Garten." Dort waren auch gleich des Phoibos Garten, der Selene und der Aphrodite Wiesen.[2] Und wie Homer von der Asphodeloswiese spricht, wie Vergil[3] davon erzählt, so kamen insbesondere solche sinnberauschende Bilder der seligen Gefilde, welche im unterweltlichen Paradies alle erwarteten, die sich rein von schwerer Schuld erhalten und durch ruhmvolle Thaten geschmückt hatten, auch in den Mysterien, vor Allem in Eleusis, zur Darstellung. Wir gewinnen ein ungefähres Bild davon aus Aristophanes,[4] wo Dionysos in der Unterwelt die Mysten findet, wie sie vor den Thüren des unterweltlichen Schlosses auf blumigen Wiesen unter Gesang und Flötenspiel ihre Chortänze aufführen, wo dann, als auf der Wiese ein neues helles Licht aufleuchtet, die Alten alle Sorgen und das Alter selbst von sich streifen und wieder jung werden. Da man sich nun dies irdische Paradies an die Enden der Erde besonders gegen Westen, aber auch im Osten, woher doch die Sonne immer wiederkehrt, verlegt dachte, versuchte man, dasselbe später bei fortschreitender Kenntniss der Erde in der That auch geographisch aufzusuchen, zu entdecken, so dass man meinen konnte, die gesegneten Hesperidengärten oder Inseln der Seligen in Wirklichkeit gefunden zu haben. Alexander d. Gr. sollte nach dem Pseudo-Kallisthenes auf seinem Zuge nach Indien unter allen sonstigen abenteuerlichen Wundern das Land gefunden haben, welches die aufgehende Sonne besucht, und zum Paradiese gekommen sein, was dann von den späteren Bearbeitern, namentlich im Mittelalter, wo sich ähnliche Vorstellungen der keltischen, der deutschen und der nordischen Völker damit begegneten, immer weiter ausgeführt wurde.

Das Paradies der deutschen Sage. Denn sehen wir hier von den phantastischen Vorstellungen ab, wie sie von den Kelten

1) bei Strabon VII, 3, 1; vgl. Pind. Pyth. X, 30 fg.

2) Plut. Amat. 20, 9.

3) Aen. VI, 638 Devenere locos laetos et amoena vireta Fortunatorum nemorum sedesque beatas.

4) Ran. 344 fgg.

besonders in der Sage des h. Brandanus bereits in christlicher Ausschmückung uns entgegentreten, so weist auch die deutsche und besonders die nordische Sage ganz ähnliche Anschauungen auf. Die Kinder, welche im deutschen Märchen in den Brunnen fallen, gelangen über grüne Wiesen in das Haus der jetzt dort unten waltenden Frau Holle, wo Blancheflor spielt wie im Paradiese, in dem „gebloide Velt.“ Denn der Himmel mit seinem Sternengefilde, mit seiner grünen Paradieseswiese (grôni wang paradîse gelîc) war dort hinabgesunken in die Tiefen des Meeres oder der Erde oder an den Enden der Erde ins unterweltliche Reich. So träumten auch die nordischen Völker von dem Lande der ewigen Jugend, dem Gläsisvald, dem Unsterblichkeitsacker (Odâinsakr), wo niemand erkrankt und stirbt und alles, was gestorben, wieder jung und lebendig wird. Und ganz ähnlich weiss besonders die Märchenwelt aller Völker von solchem Lande jenseit des Meeres zu erzählen, wo das immerverjüngende Wasser des Lebens fliesst, wo der ewige Jungbrunnen sprudelt, wo auch die Jungmühle alles Alte wieder jung mahlt, wie uns auch die Partenopesage zeigen wird.

Das unterweltliche Zauberschloss. Denn wie der Sinn, der Gedanke, die Sehnsucht überall im Menschen wesentlich gleich ist, so hat derselbe Sinn im Grossen und Ganzen auch aller Orten den übereinstimmenden Ausdruck gefunden. Die Unterwelt hatte eine Doppelseite. Die Schrecken des Todes und der Hölle sind hier abgesondert. Es ist nur die durch die Phantasie mit allem Zauber ausgestattete Lichtseite der sommerlichen Herrlichkeit von der Erde dorthin in die Tiefe oder Ferne versetzt, wo Gott und Göttin zusammen in ihrem unterweltlichen Zauberschloss wohnen. Fast überall finden sich dort die blumigen Wiesen, der wunderschöne Wald, darin die krystallklare Quelle und vor Allem von duftigen Gärten umgeben, das glänzendschöne Schloss. Hat doch schon Homer aus der völlig bereits ins Märchenhafte umgebildeten Sage denselben Gedanken sogar doppelt und dreifach zum Ausdruck gebracht.

Die Kirkeinsel. Zuerst geschah dies in der dem östlichen Kolchis im Westen entsprechenden Insel Aiaia. Hier erscheint die Göttin, eine Tochter des Helios und der Perse, zunächst noch als eine zwar schöne, aber bösgeartete Zauberin Kirke, welche inmitten eines Waldes in einem schönen Schlosse wohnt und alle Menschen in ihre winterlichen Thiere, in Löwen und Wölfe, die Gefährten des Odysseus in Schweine verwan-

delt, bis der, hier durch Hülfe der Götter mit seinem Zauberkraut geschützte, sie übermögende Hermes-Odysseus sich mit ihr vereint.[1] Ihr waren hier zum Dienst bereit vier Dienerinnen, die von den Quellen und Hainen und Flüssen entstammt, als Naiaden, Dryaden, Hamadryaden, ihr zur Seite standen. Diese bedienten sie. Eine legte schöne Teppiche über die Stühle; eine setzte ihnen silberne Tische mit goldenen Körben vor; die dritte kredenzte den Wein aus goldenen Bechern; die vierte brachte Wasser, zündete Feuer an zum warmen Bade. Odysseus bleibt seine Zeit, bis sie ihn in die eigentliche Unterwelt weiter entsendet.

D i e K a l y p s o i n s e l. Von ihrem Wesen ist dann weiter nicht wesentlich Kalypso, die Tochter des Atlas, entfernt, die auf ihrer Insel Ogygia inmitten des Meeres ihn mit ihrer Liebe zurückhält in ihrem dunklen Reich, dass er in ihrer Höhle mit ihr sich vermähle. Ihr dunkles Reich,[2] wo statt der glänzenden Sonnenburg nur eine vom Feuer und Lampenlicht erleuchtete Höhle, von Erlen, Schwarzpappeln und Kypressen umgeben, sich befindet, erinnert schon mehr an das Dunkel des unterweltlichen Reichs. Dazu kamen die dort in ihrem Walde nistenden Baumeulen, Habichte und Seekrähen (εἰνάλιαι κορῶναι), die sich nahe mit dem Wasserhuhn der Leukothea und den Möven der Aphrodite berühren. Aber dennoch wuchs auch hier eine edle Rebe voller Trauben an vier hellfliessenden Quellen, wo anmuthige Wiesen mit Veilchen und Eppig blühten, dass selbst Hermes bei solchem Anblick sich erfreuen musste. Wohl möchte sie hier unten den Odysseus mit ihrer Liebe zurückhalten und verspricht ihm die Unsterblichkeit, dass er sein Vaterland vergesse, aber er strebt höher hinauf, wohin Athene ihm verhelfen muss. So giebt sie denn selbst, nachdem sie zwar widerwillig den Odysseus auf der Götter Befehl entlassen, ihm Brot und Wasser und Wein mit auf die Fahrt, bis er dann nach erlittenem Schiffbruch nun schon von der Leukothea mit ihrem Schwimmgürtel aus der Meerestiefe gerettet, auf die dritte Zauberinsel der Unterwelt, zu den Phaiaken, gelangt.

D i e P h a i a k e n i n s e l. Es ist dies Land gewissermassen das Verheissungsland für seine Rückkehr ins Vaterland, auf die Oberwelt,

1) Od. X, 330 fg.
2) Od. V, 55 fgg.

wohin die Leukothea als Morgenröthe der Errettung ihm die Bahn bereitet, wo das Ballspiel der Nausikaa und vor allem sie selbst in rosigem Frühlingsschein ihm bereits den nahenden Frühling ankündigt, bis ihn schliesslich die ans Licht führenden Todtenschiffer, die Phaiaken, in ihrem Schiffe ans Ziel zurückbringen. Und mit welchem Lichtglanz, mit welchem wunderbaren Zauber hat die sonnenfrohe Phantasie der Griechen grade diese Insel, wie den Vorfrühling der neuen Epiphanie des Gottes, fast selbst als ein liebliches Märchen, ausgestattet. Nackt und arm und bloss, ganz einsam und von aller menschlichen Hülfe verlassen, kommt endlich Odysseus als der aus der Unterwelt zum Licht anstrebende chthonische Gott auf der Insel Scheria an. Matt und entkräftet, noch wie ein verschwindendes Licht, sinkt er auf dem Binsenlager nieder und küsst die ernährende Erde. Er geht in den nahen Wald und legt sich unter das dichtgewachsene Gebüsch, noch von den herabgefallenen Blättern zugedeckt, bis ihn die lichte Nausikaa, am frühen Morgen, nachdem sie die Kleider am Flusse gewaschen und am Ufer zum Trocknen ausgebreitet, durch das Geschrei beim Ballspiel, als der Ball bis in seine Nähe geworfen war, erweckt und, da er nur noch dürftig mit einem Baumzweig seine Blösse bedeckt, bekleidet und gebadet bis zum Hain der Athene führt. Und Nausikaa — sie erscheint dem Odysseus im einzig schönen Bilde, wie eine andere Leukothea die Wiederkehr des Sonnenlichts bereitend und verkündend, der Artemis gleich. Nie hat er etwas so Schönes gesehen. Einst nur auf der Insel Delos hatte er am Altar des Apollon den jungen Sprössling eines Palmbaumes so zart und schlank emporwachsen sehen. Am Abend geht Odysseus durch Athene vom Nebel umhüllt, nach der Weisung der Jungfrau in die Stadt des Alkinoos. Denn die Phaiaken haben zwar Schiffe, die so schnell sind wie ein Vogel oder wie ein Gedanke, aber lieben nicht die Fremden. So geht er unbemerkt und unerkannt bei den Häfen mit den Schiffen, den Marktplätzen und Mauern vorüber, bis er von der Athene selbst geleitet an den herrlichen Palast des Alkinoos gelangt, wo er die Fürsten der Phaiaken beim Mahle findet. Doch erst geht er hier in dem zwar schon so herrlichen, doch immer noch unterweltlichen Reich zu der von allen wie eine Göttin geehrten Königin Arete, der Gemahlin des Alkinoos, die beide ihr Geschlecht vom Poseidon und dem Eurymedon, dem König der unterweltlichen Giganten, ableiten. Es ist, als ob sich Dione und Athene in ihr nach ihrer

unterweltlichen Natur vereinen. Von ihrer Gunst hängt hier alles ab. Und was war dies für ein Zauberschloss! Es leuchtete wie der Sonne oder des Mondes Glanz. Die Wände waren aus Erz von der Schwelle bis in die Tiefe. Das Gesims ringsum war von blauem Stahl. Goldne Thüren mit goldnem Griff verschlossen drinnen das feste Haus an silbernen Pfosten auf eherner Unterschwelle mit silberner Ueberschwelle. Zu beiden Seiten standen goldene und silberne Hunde, vom Hephaistos gearbeitet, das Haus des Alkinoos zu bewachen, unsterblich und ohne je zu altern. Um die Wand liefen Sessel umher mit weichen, schöngewebten Decken überzogen, auf welchen die Phaiaken assen und tranken. Denn sie hatten stets zur Genüge. Dabei standen goldene Jünglinge auf Gestellen mit brennenden Fackeln in den Händen, um die Nächte den Schmausenden im Hause zu leuchten. 50 Sklavinnen waren beschäftigt, theils auf der Mühle goldgelben Weizen zu mahlen, theils zu spinnen oder zu weben, dicht an einander gereiht wie die Blätter der Schwarzpappel, dass von dem dichtgeketteten Linnen das Oel herabfloss. Denn wie die Männer vor allen kundig waren, das schnelle Schiff auf dem Meer zu rudern, so die Frauen, von der Athene selbst dort unten belehrt, das Gewebe kunstvoll zu fertigen. Ausserhalb des Hofes befand sich nahe der Thür, eine Hufe ins Geviert, ein rings eingehegter Garten, in welchem hochragende Bäume in voller Blüthe standen. Birn-, Granat- und Apfelbäume, Feigen- und Olivenbäume mit herrlichen Früchten, die das ganze Jahr wachsen und weder im Winter noch im Sommer ausgehen oder verderben, da immer wieder der Zephyros mit seinem Wehen die einen wachsen, die anderen reifen lässt. So reift dort Birne an Birne und Apfel an Apfel, Rebe an Rebe und Feige an Feige. Denn auch ein fruchtbarer Weinberg ist dort ihm gepflanzt, wo von den Trauben einige an der Sonne auf ebener Tenne gedörrt, andere beschnitten, andere gekeltert werden; daneben stehen wieder Heerlinge eben der Blüthe entwachsen, während noch andere sich dunkel färben. Am Ende des Weinbergs ziehen sich wohlgeordnete Beete mit mancherlei Arten von Gemüse, das ganze Jahr hindurch in herrlichem Wuchs. Darinnen befinden sich zwei Quellen, von denen die eine den ganzen Garten durchfliesst; die andere unter der Schwelle des Hofes zum hohen Haus des Alkinoos hinrinnt, aus welcher die Bürger ihr Wasser holen. So gross waren die herrlichen Gaben der Götter im Hause des Alkinoos.

Odysseus findet hier in diesem Zauberland freundliche Aufnahme wie schöne Bekleidung und herrliche Ausrüstung mit einer freilich in der Sage begründeten und in der Dichtung nur leise verhüllten Andeutung, dass Nausikaa-Leukothea eigentlich für den ans Licht zurückkehrenden Hermes-Odysseus oder Zeus-Chthonios die jugendlich schöne, entsprechende Lichtbraut sei. Aber auch hier ist seines Bleibens noch nicht. Er bittet und sehnt sich, von hier aus völlig in die Oberwelt zurückzukehren. Denn die Phaiaken werden als Todtenschiffer ihn zurück fahren, wie sie einst den blonden Rhadamanthys nach Euboia an einem Tage hin und zurückfuhren.[1]

Alle drei Inseln Aiaia, Ogygia, Scheria, der Kirke, Kalypso und Arete Land, sie stellen nur die drei aufeinander folgenden Bilder derselben Unterwelt in verschiedener Beleuchtung dar, so dass die erste gewissermassen den Anfang, die zweite die Mitte, die dritte das Ende von dem Durchgang des winternächtlichen Lichtgottes durch die Unterwelt bezeichnet, wie Abenddämmerung, Nacht und Morgenroth zu einander sich verhaltend, bis endlich der bisher noch nächtliche Gott im Schlafe an sein Land zurückgeführt, zu neuem Leben erwacht und sich seine Herrschaft gegen die ihm widerstrebenden winternächtlichen Geister und Gewalten, hier als böse Freier gedacht, zur Zeit des Frühlings mit seiner Athene-Penelope wiedergewinnt.

D a s S c h l o s s d e s H e l i o s. Wenn wir in solchem Zusammenhang und solcher Beleuchtung das Zauberschloss der Psyche betrachten, verstehen wir es leicht, wie alle einzelnen Züge, die unsichtbare Bedienung, der unsichtbare Gott, der zauberhafte Ueberfluss, die Wiesen, der Wald, die Quelle mit dem Zauberschloss, wo alles von Gold und Edelsteinen leuchtet, auch ohne Sonne als im Sonnenglanz, uns in das unterweltliche Reich des reichen Pluton versetzen. Darum kann denn auch dies winterliche Reich der Unterwelt oder der Garten des Charos selbst als Reich und Schloss des Helios, des winterlichen Sonnengottes, bezeichnet werden, wie dies im neugriechischen Märchen „das Schloss des Helios“[2] geschieht, in welchem die Königstochter zur Winterzeit sich mit dem unterweltlichen Riesen vermählt, bis zur Frühlingszeit ihr jüngster Bruder kommt und sie mit allem, was sie

1) Od. VII, 1—325.

2) Schmidt, Gr. Sag. 15, 106. vgl. 21, 116.

mit dem Wasser des Lebens besprengt hat, zum neuen Leben zurückführt. Es ist im schwedischen Märchen das schöne Schloss, östlich von der Sonne, nördlich von der Erde, in welchem die Königstochter zur Winterzeit von dem unterweltlichen Riesen gefangen gehalten wird, bis der Sonnenjüngling kommt und alles belebend die ihm bereits bei der Wintersonnenwende verlobte Königstochter befreit.[1]

4. Psyches Vermählung.

Eros als Schlangengottheit. Was nun die Vermählung der Psyche mit dem Eros betrifft, so haben wir zunächst daran festzuhalten, dass uns der Gott bereits in dem Orakelspruch des Apollon in einer doppelten Gestalt, zuerst als Drache, dann als Eros bezeichnet wird; dass derselbe dann unsichtbar (Ἀΐδης) sich mit der Psyche verbindet, indem er jeden Abend erst zu ihr kommt und in jeder Morgenfrühe vor dem Anbruch des Tages wieder von ihr verschwindet; dass er von den Schwestern, zwar mit dem ihnen zugeschriebenen Motiv der Tücke, als Drachenungethüm beschrieben wird, dem Psyche, wenn sie nicht sammt ihrem Kind von ihm verschlungen werden will, mit dem scharfen Messer das Haupt abschneiden soll, wie er als Drache denn auch von den Landleuten und Jägern selbst Abends bei der Rückkehr von seiner Tränke am Fluss wiederholt gesehen worden war; dass er dann aber beim Schein der Lampe in der That sich nicht mehr als Drache, sondern als der in Schönheit strahlende Gott Eros offenbart, der freilich vom siedenden Oel an seiner rechten Schulter verwundet, vom Nachtlager aufspringt, sich zuerst mit der Psyche, dann sie zurücklassend und von der Kypresse mit seinen Worten strafend, erhebt, fortfliegt, bis er an seiner Wunde leidend im Schlafgemach der Mutter eingesperrt, allmählich geheilt, aus seinem Kerker herausschlüpft, zur Hülfe der Psyche herbeieilt, den Zeus im Himmel für sich gewinnt und schliesslich, nachdem auch die Mutter versöhnt ist, mit der zur Unsterblichkeit erhobenen Psyche im Himmel vermählt wird.

Psyches erste Vermählung. Es ist also eine doppelte Vermählung zwischen Psyche und Eros geschlossen: die erste in der Unterwelt zwischen ihr und ihm als winternächtlich chthonischer und

1) Hyltén-Cavallius Schwed. Märchen 8, 175.

lichtleerer, die zweite als sommerlich chthonischer und lichtvoller Gottheit. Zuerst also wurde überall nach griechischer Anschauung der winterliche chthonische Gott unter der Gestalt der zu dieser Zeit in und unter der Erde, in der unterirdischen Höhle sich bergenden und einst zur Frühlingszeit sich häutenden, sich regenerierenden Schlange vorgestellt. Der Gott hatte sich nach seiner chthonischen Natur zur Winterzeit selbst in diese Gestalt gekleidet. So erschien schon der chthonische Zeus bei den ältesten Pelasgern in Epeiros neben Dione, wie wir noch auf den Münzen sehen, als Schlange; ebenso neben Gaia-Themis in Delphi als Python; in Theben an der Aresquelle als Sohn des Ares vom Kadmos erschlagen, der aus dessen Drachensaat dann im Frühling mit den aufspriessenden Halmen die neue Getraide- und Menschenfrucht, Spartoi, erwachsen liess; in Kolchis als Wächter des Goldvliesses im Areshain zur Winterzeit u. s. w. Aber auch Kadmos selbst erscheint bei den Thrakern in Theben mit der Harmonia vermählt in Drachengestalt, ganz unserm Eros neben seiner Psyche entsprechend, im unterweltlichen Reich, im elysischen Gefild.[1] Aehnlich haben wir in Thespiai den Zeus Saotes oder Eros zur Winterzeit als *δράκων* gefunden, dem auch hier, der Harmonia verwandt, die Aphrodite zur Seite steht. In Athen erscheint dann Zeus nach seiner Wassernatur als Poseidon, nach seiner Lichtnatur als Hephaistos, nach seiner Erdnatur zur Winterzeit in Drachengestalt als Erichthonios der in allen drei Beziehungen ihm entsprechenden Göttin Athene-Aphrodite zur Seite.

Gott und Göttin feiern also jetzt zur Herbstzeit zunächst nach ihrer chthonischen Natur in Drachengestalt, obgleich daneben auch immer wieder nach ihrem Doppelwesen ihre Lichtnatur durchbricht, in der herbstlichen Saat, in welcher Erichthonios dann als Erdaufreisser Erechtheus, als Pflüger Butes neben der Athene Agraulos erscheint, ihre unterweltlich mystische Vermählung (*ἱερὸς γάμος*). Es ist dieselbe Hochzeitsfeier, welche wir zu Eleusis in der Unterwelt zwischen Dionysos-Iakchos und der Demeter-Persephone kennen gelernt haben, bei welcher ebenfalls Dionysos als *δράκων μυστικὸς* erschien, obwohl auch hier in dem grossen neu entzündeten Licht, das plötzlich in der langen Winternacht aufleuchtete und das mitten im Tode fortdauernde,

1) Vgl. Jacobi, Myth. W. 518.

neu erwachte, neu zu erweckende Leben ankündigte, wieder die an dem Götterpaar zugleich haftende Lichtnatur zum Durchbruch kam. Ja selbst bei der Athene lassen sich, so sehr die später fixierte Götter- und Sagengestaltung den ursprünglichen Sinn und Zusammenhang verdunkelt hat, Spuren erkennen, dass trotz allem darüber ausgesprochenen Zweifel Eros der keuschen, spröden Göttin nach ihrer chthonischen Natur nicht fremd gewesen, dass auch sie mit dem Hephaistos gebuhlt, mit dem Erichthonios eng verbunden gewesen sei. Sie war es selbst, welche vor dem sie verfolgenden Hephaistos fliehend den in der Herbstsaat von ihm ausgestreuten Samen als Erdgöttin in ihren mütterlichen Schooss aufnahm und dann als Mutter und Amme zugleich den von ihr im Blachfeld (Ἄρουρα) erzeugten jungen Gott, nach seiner chthonischen Natur als δράκων, den Erichthonios, in ihrem Tempel barg und auferzog. Ja wir dürften nicht irren, wenn wir annehmen, dass zwar fast ganz verdunkelt und nur noch leise streifend, wie dies auch sonst in der homerischen Dichtung sich findet, derselbe Gedanke angedeutet ist, wenn von der Athene gesagt wird, dass sie, nachdem sie ihren Odysseus mit der Nausikaa auf Scheria verlassen, über das Meer nach Athen enteilte und hier in das feste Haus des Erechtheus sich barg (δῦνε δ᾽Ἐρεχϑῆος πυκινὸν δόμον). Es ist im Sinn und Ausdruck dasselbe, als wenn Aphrodite den Phaethon mit sich zur Vermählung entführt und in ihrem Tempel birgt, [1] ganz wie Aphrodite ihren Phaon auf Leuke und in Lesbos zu gleich doppelter Vermählung im Herbst und im Frühling sich verbindet. Ueberall ist mit der herbstlichen Vermählung durch die in den Boden neu gestreute Saat zugleich die herbstliche Befruchtung und Erzeugung verbunden, wenn auch die Neugeburt erst in der Erdtiefe, im Erdschooss geborgen, gepflegt, dann später im Frühling ans Licht tritt. Beide Gedanken der chthonischen Vermählung als Gattin und der chthonischen Pflege als Mutter konnten aber um so leichter in einander fliessen, als ursprünglich die Gattin und Mutter, der Gatte und das Kind nur sich erneuernd und verjüngend dieselbe Gottheit war und zunächst während der Winterzeit in derselben Drachengestalt erschien. Auch in Athen ist, wie schon in Theben und Thespiai und weiter zurück in Delphi und Dodona, ebenso die Göttin in solcher Doppelnatur als Gattin und Mutter in der

1) Hesiod. th. 989.

Gestalt der Dione-Athene, wie neben ihr Zeus-Prometheus und Hephaistos, Zeus-Erichthonios und Eros als Gatte und Kind zu denken. Aus diesem Grunde ist es nun auch ganz berechtigt, wenn in unserm Märchen die beiden Schwestern, wie es hier motiviert wird, zwar nur aus Neid, aus Spott und Hohn, das Goldkind, welches Psyche alsbald in ihrem Schoosse trägt, neben dem Eros selbst wieder als verjüngten Eros bezeichnen, ganz wie mit gleichem Recht die Gattin und Mutter des Eros als Aphrodite in ihrer Meer- und Erdnatur erscheint. Aehnlich verhielt es sich mit dem altpelasgischen Zeuscult zu Kreta, wo ebenso der Gott zugleich als Gatte und Kind neben der Gattin und Mutter erscheint und in Schlangengestalt während des Winters und Vorfrühlings von der Rhea-Amaltheia erzogen und gepflegt wurde.

Die Gottheit als Sühnopfer. Hiermit war dann, von Kreta und Athen übertragen, der pelasgisch-ionische Cult zu Milet nahe verwandt, nur dass hier an die Stelle des Zeus schon mehr Apollon getreten ist, welchem dann neben der Hekaerga in gleicher Weise, wie zu Thespiai dem Zeus Saotes oder Eros, angeblich in Folge einer Pest, alljährlich Sühnopfer dargebracht wurden. Denn das wurde in der Sage und im Märchen nun eine beliebte Wendung und Motivierung der herbstlichen Sühnopfer, zumal wenn sie, wie meist ursprünglich zur Vertretung der Gottheit selbst, in Menschenopfern bestanden, dass die Veranlassung eine durch den Zorn der Götter zur Strafe für das bald so bald anders erdichtete Vergehen der ὕβρις gegen die Gottheit gesendete Pest gewesen sei, wie gleich auch beim Homer in der Ilias geschieht. Und doch war der eigentliche, natürliche Grund ursprünglich das alljährlich nach der Sommersonnenwende bei gesteigerter Hundstagshitze bald eintretende Hinsterben und Absterben des ganzen Naturlebens. Da stieg vom Meere aus, angeblich vom zürnenden Gott Poseidon-Apollon gesendet, zur Strafe ein Meerungeheuer, ein Drache auf, und diesem musste dann die Licht- und Erdgöttin, meist als schöne Königstochter gedacht, zur Beute, zur Vermählung, zur Gattin übergeben, geopfert werden, ja wurde in der That den Winter über geopfert und vermählt, bis dann, mit späterer Zusammenziehung der auseinanderliegenden Momente, zur rechten Zeit im Frühling der befreiende Lichtgott erschien und sie aus der Gewalt des Ungeheuers, des Drachen errettete und sich selbst vermählte. Im Grunde war also trotz der verschiedenen Motivierung unsere Psyche von der Hesione,

die vom Herakles errettet, oder von der Andromeda, die vom Perseus heimgeführt wurde, gar nicht verschieden. Der Zug beider Königstöchter und aller ihres Gleichen, auch in der deutschen Sage, auf den Felsen am Meer als Braut des Todes und des Schlangenungeheuers oder Drachen war völlig übereinstimmend. Der Vollzug des ἱερὸς γάμος ist und bleibt, selbst wenn die Natur des Götterpaares als gleichartig chthonisch gedacht wird, sobald die Pflugschaar gewaltsam den Boden aufreisst und das Saatkorn in die Furche gestreut wird, wie vielmehr wenn sie, wie gewöhnlich doppelgestaltig einerseits in ihrer Lichtnatur, andererseits als Erdgottheit vorgestellt wird, gewaltsam, widerstrebend, unnatürlich, und dies um so mehr, als überall sich die Vorstellung einmischt, dass dieselbe Göttin, welche bisher auf Erden in ihrem Licht und Leben prangte, jetzt mit Gewalt in die Tiefe und Finsterniss gerissen wird.

Dies ist also der Sinn der Vermählung unserer Psyche mit dem unterweltlichen Zeus. Er wird als δίμορφος zur Winterzeit zuerst als ein schreckliches Schlangenungeheuer vom Orakel angekündigt, von den Landleuten und Jägern auch auf dem Wasser schwimmend und über den Boden sich ringelnd gesehen, von den Schwestern ganz richtig geschildert. Dies ist die eine Seite seines Wesens, seine chthonische Natur zur Winterzeit.

Der nächtliche Lichtgott. Aber er hat auch seine andere Natur als unterweltlicher Zeus, seine Lichtnatur, nicht verloren, nur dass dieselbe nicht mehr am Tage hier erscheint, sondern allnächtlich den Winter hindurch als Aides nur geheimnissvoll sich offenbart, wenn er allabendlich das Lager der Geliebten besteigt und ebenso jeden Morgen vor der aufgehenden Sonne verschwindet, ebenso heimlich entweicht. Denn der Lichtgott hat sich, wie wir gesehen, gewissermassen in zwei Hälften auseinandergelegt. Nachdem er als Sonnengott den Winter von der Erde sich mehr und immer mehr entfernt, immer weiter in das Westland und nach Norden zurückweicht, ist er doch ausser seiner chthonischen Natur, die am Tage erscheint, auch in seiner Lichtnatur allnächtlich am Himmel sichtbar. Der Ἥλιος φαέθων ist dann allmählich zum Sternengott überhaupt, zum hellleuchtenden Venusstern Φαέθων, zum Ἑωςφόρος und Φωςφόρος, Hesperus und Lucifer, Abend- und Morgenstern insbesondere, geworden, von dem für die Psyche die Worte des Dichters gelten: nec tibi

vespero surgente decedunt amores Nec rapidum fugiente solem. Er erscheint seiner geliebten Psyche zur Seite, die entsprechend nach ihrer jetzt winternächtlichen Lichtnatur als Abend- und Morgenröthe, als Psyche-Leukothea zu denken ist, allabendlich, wenn die Sonne ins Meer gesunken, und entweicht am Morgen, sobald die Sonne emporsteigt.

Ja er war es, der den Sommer als Sonnengott leuchtend, dann im Hochsommer vom winterlichen Apollon-Lykoergos verfolgt, als Phaon, der Aphrodite Geliebter, als Dionysos in die Fluth sich flüchtete, als Kephalos, der Eos Geliebter, zuerst vom Leukadischen Fels mit ihr ins Meer gesprungen sein sollte; der auch mit der Leukothea als Palaimon-Dionysos von der molurischen Felsklippe sprang, wie auch sie allein, nachdem der Gott als Helios von ihr geschieden, als Hekaergos oder Kaunos von Milet nach Lykien in die Ferne zog, als liebende Schwester Artemis Hekaerga oder als Naiade Byblis zu Milet allein herabsprang oder zur Psyche gemacht vom Fels sich herabtragen liess. Wie nun die Lichtgottheit des Tages als Lichtgottheit der Nacht wieder am Sternenhimmel erschien, so war dies auch ganz entsprechend dem langen Sommertag gegenüber, in der Winterzeit der Fall.

Zeus-Apollon war zum nächtlichen Phaethon, Phaon, Phanes, zum Kephalos, Tithonos u. a. als Licht- und Liebesstern geworden. Und Dione hatte sich als Athene oder Artemis in ihrer winterlichen Lichtnatur ebenso losgelöst, neben jenem als nächtliche Lichtgöttin theils zur sternbesäeten Nachtgöttin, theils zur Mondgöttin, besonders auch zu der im westlichen Abendland auf der Kirkeinsel wohnenden Abendröthe, Hesperia, Asterope, wie zur vielgefeierten Morgenröthe auseinander gelegt. Ueberall war und blieb sie nach ihrem allgemeineren Begriff die nächtliche Lichtgöttin, die nun zur Winterzeit, mit dem entsprechenden nächtlichen Lichtgott verbunden, meist ethisch gefasst in unerlaubter, unnatürlicher Liebe buhlend in der Erd- oder Meerestiefe oder im fernen Westland als dem unterweltlichen Reiche weilte.

Selene und Endymion. Ganz entsprechend wie unsere Aphrodite- oder Leukothea-Psyche mit dem Zeus-Phaethon oder Eros hier auf dem allnächtlichen Lager in Liebe buhlend gedacht wurde, ebenso haben wir uns die Selene mit dem Eudymion, die Eos-Prokris mit dem Kephalos, die Eos-Aphrodite mit dem Phaon oder Tithonos buhlend zu denken, welche alle in wesentlich übereinstimmender Uebertragung von Epeiros, dem leukadischen Felsen über Aitolien nach Elis

oder direct über Athen mit der ionischen Wanderung nach Milet verpflanzt wurden. Sehen wir uns zuerst die Selene mit dem Endymion an. Er befand sich als Sohn des Zeus und der an der Leukeinsel, später an dem leukadischen Felsen haftenden Nachtlichtgöttin Leuke ursprünglich unter den himmlischen Göttern, thronte als Tageslichtgott am Himmel, bis er als Nachtlichtgott herabsank, dem Hyperion gegenüber als Eudymion (ἐνδύνων) in die Tiefe der Erdhöhle oder des Meeres sank, um dort, angeblich wie Ixion wegen seiner sträflichen Liebe zur Hera, als unterweltlicher Zeus, wie Eros an der Seite seiner Psyche, seinen nächtlichen Schlaf zur Winterszeit und zwar wie Eros in ewiger Jugend zu schlafen, bis er zur Frühlingszeit erwachte und auf den Olymp zurückkehrte. Hier ist nur, dem Namen entsprechend, das eine Moment, der ewige Schlaf, in welchen als perpetuus sopor nachher auch Psyche versinken muss, für sich fixiert und von dem weitern Verlauf der Gottesnatur für sich abgesondert, zurück geblieben. Aber auch Selene von Liebessehnsucht nach dem schönen Jüngling erfüllt, bei dem der Gedanke an den schönen Morgenstern wieder durchschimmern mochte, küsst ihn, wie er in die Tiefe oder Erdhöhle hinter dem Berge versinkt, und folgt ihm selber (ἐνδῦσα), wie Athene dem Erechtheus, mit ihrem Licht vom Himmel verschwindend in seine Höhle, wo sie mit ihm kosend, ihn mit ihrem milden Lichte küssend gedacht wurde. Weil er aber ursprünglich nur der nächtliche Lichtgott war, konnte als seine Gemahlin die Sternengöttin Asterodia gedacht werden, welche wie die Dione als Nais in die Tiefe der Fluth versank. So wurde sein Grab und seine Höhle, wo er mit der Selene verbunden weilte, in Elis gezeigt. Seine 50 Töchter von der Selene mögen, wie die winterlichen Sonnenheerden des Helios auf Thrinakia und in Erytheia, als Sternenheerde des Himmels gedeutet werden. Von Elis war dann sein Cult und seine Sage, welche hier durch die nach Elis eingewanderten Aitolier eingeführt wurden, mit der ionischen Wanderung über Attika nach Milet gebracht worden. Hier war sein Grab und seine Höhle in gleichem Sinn am Berge Latmos, wo ihn bei seinem Niedergang Selene liebend geküsst hatte, als sie ihn, den nächtlichen Jäger oder Hirten, verfolgend, selbst in Schlummer versenkt hatte, um nun bei ihm in der Höhle zu weilen.[1]

1) Paus. V, 1, 4; Thekir. 20, 37; 3, 49; Scholl. Apollon. Arg. IV, 57; Strab. XIII, 636.

Eos und Kephalos. Aehnlich ist es mit dem in gleicher Weise am leukadischen Felsen haftenden Apollon - Phaethon und Kephalos. Auch er muss von der nächtlichen Lichtgöttin Dione - Aphrodite, Artemis - Prokris oder auch Eos umworben und verfolgt, in der Tiefe versinken, durch den Sprung vom leukadischen Fels sein Grab finden, wird als Morgenstern von der Eos wie ein Jäger am Himmel gleich dem Orion verfolgt, in die Tiefe gestürzt oder entführt, obwohl er bis dahin am nächtlichen Himmel mit seiner Nachtgöttin, Artemis-Prokris, innig verbunden gewesen war. Aber die Liebe der Mondgöttin ist wandelbar. Sie gewinnt ihn und verliert ihn, während ihn Eos immer verfolgt.

Eos und Tithonos. Noch treffender ist der Vergleich und Zusammenhang mit der Eos und dem Tithonos. Auch Tithonos ist wie Phaethon-Kephalos und Eudymion zuerst der strahlende Hyperion als Tageslichtgott, der aus dem Meeresschooss aufsteigend Tag für Tag seine Himmelsbahn wandelt und im Westen sich in die Meeresfluth taucht. Dort sucht er allnächtlich sein Lager auf. neben der nächtlichen Lichtgöttin, welche ihn am Abend zunächst als Abendröthe begrüsst und am Morgen wieder als Morgenröthe von ihrem Lager entlässt. Was nun allnächtlich geschah, wurde dann auf die lange Winternacht ausgedehnt, wo er zum Nachtlichtgott geworden, theils als Sternengott, oder als gewaltiger nächtlicher Jäger wie Orion, oder als Hirte, als Abend- und Morgenstern bei seiner Göttin ruht. An sich ist nun der Gott, wie Endymion und Kephalos u. a., ein schöner Jüngling, ganz wie Eros neben seiner Psyche, zur nächtlichen Zeit, aber sein ursprüngliches Wesen als Sonnengott schimmert ebenso beim Tithonos wie bei unserm Eros noch darin hervor, dass Tithonos zwar unsterblich, aber dem Alter unterworfen ist. Denn mit dem zur Winterzeit mehr und mehr absterbenden Sonnenlicht wird der Gott Tithonos als immer mehr alternd, zusammenschrumpfend, verschwindend, ja ganz wie Eros im Thalamos eingesperrt, vorgestellt, so dass ihn dann die spätere Sage zum Heimchen am Heerd werden lässt, während er als solcher freilich auch wieder zu den Hyperboreern entweicht.

Psyche und Eros. Ganz dasselbe wird nun auch bei unserm neben der Leukothea-Psyche als Phaethon-Eros weilenden Gott in unserm Märchen angedeutet. Es ist schon hervorgehoben, wie grade oft unscheinbare Züge im Märchen für das eigentliche Verständniss

von besonderer Wichtigkeit sind. Wenn nun unsre Psyche, nach der für unsre kindlich unbefangene, naive Königstochter psychologisch ganz treffenden Motivierung, den bösen Schwestern ihren heimlichen Gemahl zuerst zwar als einen in erster Jugendblüthe (ἐν ὥρᾳ) aufspriessenden Jüngling, der sich besonders fern von Hause viel mit der Jagd beschäftigt, das zweite Mal als einen bereits gereiften Mann mit ergrauendem Haar dargestellt, der vielfach in Handelsgeschäften sich entfernt, so fehlt nur noch die dritte Periode, wo er als schwächlicher Greis erscheint, — ein Bild, wie es uns in den beiden Männern der beiden Schwestern in der That entgegentritt — um das Abbild des ebenso in den drei Momenten sich verändernden Tithonos vollständig zu machen.

Aber, man könnte sagen, widerspricht dem nicht jener bald der neugierigen Psyche selbst entgegentretende zauberhafte Anblick der wunderbaren Schönheit des Eros? Nur scheinbar. Grade darin wird uns eben nur proleptisch der jetzt sich erst erneuernde, verjüngende Lichtgott bereits in der vollen Entfaltung seines Lichtglanzes, seiner Schönheit vorgeführt. Das Bild des bald wieder jugendschönen erneuerten Lichtgottes wird beim Eros, ganz wie beim Kephalos und Endymion, festgehalten, obgleich, wie wir gleich sehen werden, der an der Schulter verbrannte, verwundete, in seiner Flugkraft gelähmte, ja zur Strafe selbst seiner Waffen und Rüstung und Locken beraubte Gott für eine Weile im Thalamos seiner Mutter noch eingesperrt wird, ganz ähnlich wie auch Tithonos.[1] So sind alle Momente in der Vermählung und Erscheinung des unterweltlichen Götterpaars auseinandergelegt und ins Licht gestellt. Es vollzieht sich in dem zunächst herbstlichen ἱερὸς γάμος der Psyche mit Eros dieselbe Verbindung wie ursprünglich zur selben Zeit zwischen Dione und Zeus, Aphrodite und Phaethon oder Phaon, Harmonia-Aphrodite und Kadmos, Persephone-Aphrodite und Dionysos-Eros, Athene-Aphrodite und Hephaistos-Erichthonios, vor allem auch zwischen Smyrna und Theias, Aphrodite und Adonis d. h. wie in der Herbstsaat beim Beginn der Winterzeit zwischen dem Himmel und der Erde.

1) Hom. hymn. in Vener. 238.

4. Psyches Verrath.

Das Märchen. Die bösen Schwestern hatten der Psyche gerathen, ihr Gemahl sei ein schreckliches Schlangenungethüm, das sie mit ihrem Kinde bald verschlingen werde; darum müsse sie ihm zuvorkommen und ihm bei dem Schein der Lampe mit einem Scheermesser, das sie ebenso wie die Lampe zur Nachtzeit erst vor ihm verbergen solle, das Haupt abschneiden; sie würden dann schon weiter für sie sorgen. Die arglose Psyche lässt sich von ihnen einschüchtern und überreden. Sie, die sonst so kindlich, schüchtern und unentschieden war, gewinnt jetzt in ihrer aufgeregten Leidenschaft einen männlichen Muth, rüstet trotz aller frühern eindringlichen Warnungen ihres Gemahls alles zum Verrathe vor, nimmt zur Nacht die vorher verhüllte brennende Lampe aus ihrem Versteck und ergreift das Messer. Aber kaum hat sie bei der Lampe Schein dies Wunder der Schönheit vor ihren Augen erblickt, von dessen Glanz sogar ihre Lampe und ihr Scheermesser nur noch heller leuchten, so entfällt das Messer ihrer Hand. Sie wird ohnmächtig. Sobald sie aber wieder zu sich kommt, kann sie sich nicht satt sehen an all der Schönheit, all dem Jugendglanz, der vor ihr ausgebreitet liegt. Zuletzt erprobt sie, da sie auch seine Waffen am Lager hingelegt sieht, aus Neugier eine Pfeilspitze von ihm, dass sie nun verwundet erst recht in Liebe zu ihm entzündet wird. Aber ach, da fällt aus der Lampe ein Tropfen siedendes Oel auf seine rechte Schulter. Eros springt vor Schmerz von seinem Lager auf und fliegt, da er ihren Verrath erkennt, mit den jetzt zwar gelähmten Schwingen fort von ihr. Allein sie hat in leidenschaftlichem Schmerz sich fest an ihn angeklammert. Sie kann und will ihn nicht lassen, bis sie endlich, als ihr die Kräfte versagen, loslässt und zur Erde sinkt. Da setzt er sich auf eine Kypresse und hält der armen Psyche ihren Verrath vor: Deine bösen Schwestern soll die Strafe alsbald ereilen; deine eigene Strafe wird mein Entfliehen sein.“ So entschwindet er, während Psyche, soweit nur ihre Augen reichen, ihn mit ihren Blicken verfolgt. Die beiden Schwestern aber stürzen jählings von blinder Liebeswuth erfasst, wie Psyche ihrem eignen Verlangen gemäss es ihnen bereitet, in ihr Verderben.

Motiv des Verraths. So die Fassung des Märchens. Und der Sinn? Zuerst wird der Verrath psychologisch ganz zutreffend meist

als strafwürdige Neugier und dann auf den Rath der Schwestern als zwingende Nothwehr und einzige Möglichkeit der Selbsterrettung motiviert, obgleich eigentlich solcher Verrath nach den in Folge des Vorauswissens der Gottheit vorausgegangenen Warnungen gar nicht möglich gewesen wäre, wenn er nicht in der Naturnothwendigkeit selbst begründet gewesen wäre. Wir haben bereits gesehen, wie ganz ähnlich der Verrath der beiden Schwestern der Athena-Pandrosos bei dem Aufdecken der cista mystica des Erichthonios motiviert wurde, obgleich auch hier die zwar voreilige Aufdeckung des Erdgottes in der Vorfrühlingszeit in der Natur mit Nothwendigkeit gegeben war. Auf gleiche Weise galt denn in weiterer Anwendung die sträfliche Neugier, das Verrathen und Aufdecken des verborgenen Geheimnisses bei den Mysterien überall als todeswürdiges Verbrechen.[1]

Semele. So musste auch Semele es schwer büssen, als sie sich von der in die Gestalt ihrer Amme Beroia verkleideten Hera verleiten liess, den Zeus zu früh in derselben Gestalt sehen zu wollen, in welcher er nach seiner Lichtnatur die Hera besuchte. Sie wurde durch den von ihm ausgehenden, jetzt noch für sie verderblichen Feuerglanz und von der Gluth seiner Blitze vernichtet, während der in ihrem Schooss jetzt noch nicht gereifte Dionysos vom Zeus in seiner Hüfte geborgen wurde, bis er zu seiner Zeit im Frühling ans Licht treten konnte. Die lakonische Sage erzählt dagegen mit gleichem Recht, dass Semele nach der Geburt des Dionysos vom Kadmos in einem Kasten ins Meer geworfen wurde, bis sie ans Land getrieben und begraben sei. Semele ist aber die Tochter des Kadmos und der thebaiischen Aphrodite-Harmonia, eine Schwester der Ino-Leukothea, mit welcher sie, wie mit unserer Psyche, im Wesentlichen zusammenfällt. Denn auch sie ist das winternächtliche Gegenbild der Hera, ist selbst die unterweltliche Hera-Dione an der Seite des ihr entsprechenden chthonischen Zeus-Kadmos, mit welchem sie ebenso in Drachengestalt zur Winterzeit buhlt, wie Psyche mit dem Zeus-Eros, und gewinnt von ihm ebenso wie Psyche bereits in der Herbstsaat einen

1) Vgl. noch Horat. I, 18, 11. Non ego te, candide Bassareu, Invitum quatiam, nec variis obsita fraudibus Sub divum rapiam; oder III, 2, 26. Vetabo, qui Cereris sacrum Volgarit arcanae, sub isdem Sit trabibus fragilemque mecum Solvat phaselon. Vgl. auch Soph. Oed. Col. 1051 etc.

Sohn, den verjüngten, zur Frühlingszeit im Saatengrün und aller Fruchtbarkeit neugeborenen Zeus-Dionysos.

Die beiden Schwestern der Psyche haben denn auch, so sehr dies im Märchen als neidische, böswillige Täuschung motiviert wird, ganz recht gesagt, dass jenes Drachenungeheuer, wenn sie ihm nicht zuvorkommen, sie und ihr Kind verschlingen werde, wie dies in gewisser Art bei der Semele durch den Zeus in der That geschieht. Und da nun nach der anderen Sage Semele, ähnlich wie die vom Zeus-Hyes im goldnen Regen befruchtete Gaia-Danae, mit ihrem Dionysoskind im Kasten ins Meer geworfen wird, so ist damit nur wieder die andere Seite der Gottheit zum Ausdruck gekommen, dass die im Herbst befruchtete Erde als Mutter oder Amme mit ihrem Pflegekind den Winter über zugleich nach ihrer Licht- und Erdnatur im Kasten, in der Meerestiefe, in der Unterwelt geborgen wird, bis sie im Frühjahr wieder verjüngt ans Licht zurückkehrt.

Der erneuerte Eros. Aber diese Verjüngung wird hier auf den aus dem chthonischen Drachengott in den erneuerten Lichtgott umgewandelten Zeus-Eros übertragen. Es ist die Zeit der Wintersonnenwende, in der wir uns befinden. Bisher war der Gott nach seiner chthonischen Natur in seinem unterweltlichen Reich in Drachengestalt gekleidet, nach seiner Lichtnatur zum winternächtlichen Aides geworden, der nur beim Anbruch der Nacht erschien und am Ende der Nacht vor der wiederkehrenden Sonne allnächtlich verschwand. Die Wiedergeburt der Gottheit war also doppelter Art. Nach seiner chthonischen Drachengestalt sollte er jetzt sich häuten, aus seiner Schlangenhaut herausschlüpfen, ähnlich wie die Athene-Aphrodite als Psyche aus ihrer Schmetterlingslarve sich verjüngte. Beide sollten aus dem Schooss, dem Grab der Erde und der Meerestiefe im neuen Grün und Leben ans Licht treten, weil der Gott und die Göttin auch nach ihrer Lichtnatur alle Finsterniss von sich abgestreift hatte und im neuverjüngten, neuentzündeten Sonnenglanz erschien. Aber nach unserm Naturleben findet in der Erneuerung der Erd- und Lichtnatur des Gottes nicht ein Nebeneinander, nicht eine Gleichzeitigkeit, sondern ein Nacheinander statt. Erst tritt die Wiederkehr und auch nicht die plötzliche, sondern die ganz allmähliche Wiederkehr des Sonnengottes mit der Jahreswende ein und erst viel später, wenn auch an diese gebunden, folgt nach langen, schweren Kämpfen des Vorfrühlings im Frühling

selbst die Wiedergeburt der Erdgottheit. Beides ist denn auch in den zwei angeführten Fassungen der Semelesage treffend auseinander gehalten. Da nun aber die Erneuerung und Verjüngung der alten Gottheit bei der Unterscheidung und Trennung des alten und des jungen Gottes als Gegensatz gefasst wurde, so musste darum der alte Gott nach seiner chthonischen und ebenso nach seiner Lichtnatur erst sterben, getödtet werden, und zwar der alte chthonische Gott musste in und mit der Erneuerung der Lichtgottheit seinen Tod finden, damit an seiner Statt der erneuerte Gott leben und herrschen könnte. Die sommerliche und die winterliche Gottheit standen einander gegenüber. Des einen Tod war das Leben, des einen Leben der Tod des andern wechselsweise.

Der Tod der Schlangengottheit. Daher erfolgt denn auch in allen Götter- und Heldensagen, wie ähnlich in den Märchen, jetzt der Tod der chthonischen Schlangengottheit durch das Schwert, den Strahl, den Blitz der wiedergeborenen Lichtgottheit. Der deutsche Siegfried war ursprünglich in seiner Drachenhaut selbst nach seiner Erdnatur zur Winterzeit der Drache gewesen, hatte als Drache alle Schätze seiner sommerlichen Herrlichkeit in der Erdtiefe gehütet. Er ging jetzt aus dem gehörnten Siegfried, ganz wie Herakles aus seiner Löwenhaut, hervor als der erneute Sonnenheld und musste dann von diesem unterschieden als Lichtgott sein alter ego mit seinem Sonnenschwert getödtet haben. Aehnlich war es bei dem pythischen Apollon. Er selbst war zur Winterzeit ursprünglich zum pythischen Drachen, Delphys, geworden, welcher dann in seiner Nacht- und Winternatur von dem neuen Lichtgott überwunden, getödtet wurde.

Auch hier hatten also die vermeintlich bösen Rathgeberinnen ganz Recht. Der Drachengott, der Gott nach seiner winterlichen Erdnatur, musste jetzt getödtet, geköpft werden, wenn er nicht Mutter und Kind mit seiner verderblichen Gewalt verschlingen, und wenn an seiner Statt der erneuerte Gott entstehen, erwachsen sollte. Und wie konnte dies allein geschehen? Ganz allein mit den beiden Waffen, welche sie der Schwester gewissermassen in die Hand gedrängt hatten, mit dem Scheermesser und dem Lampenlicht, mochte diese Waffen nun wie hier die Göttin oder wie sonst auch der Gott führen. Beide gehörten in ihrer entsprechenden Wesenheit eng zusammen, um so mehr als der Gott an sich sein alter ergo selbst mit diesen Waffen, seine

alte Erdnatur mit seiner neuen Lichtnatur zu bekämpfen, umzuwandeln hatte. Die Mittel aber, wodurch der winterliche verderbliche Gott jetzt seiner Kraft beraubt wurde, waren zwar scheinbar verschiedener Art, aber doch immer nur verschiedene Symbole derselben Kraft, des erneuerten Lichts, mochte dasselbe zuerst noch winterlich kämpfend im Wetter, im Blitz oder milder im allmählich wachsenden, alles überstrahlenden Sonnenlicht erscheinen.

Das Scheermesser als Lichtwaffe. Es war überall die eine, nur verschieden gestaltete Waffe des einen Lichtgottes, welche in seiner Hand bald als Sonnenschwert, -Lanze, -Pfeil, -Diskos, als Sonnenschild, -Panzer, -Helm oder auch Waffenrüstung, ja oft wie noch bei Herakles halbwinterlich als Keule, Eisenstange, bald als Sichelmesser oder Harpe wie zur Erntezeit, bald auch als Scheermesser erscheint. Hier haben wir es zunächst mit letzterem zu thun. Zuerst nämlich kam es darauf an, dass die nächtliche Lichtgottheit wieder mit dem neuen Sonnenlicht ausgestattet würde, dass das bis dahin wie erloschene Sonnenlicht des Gottes neu entzündet würde. Dies wurde ganz naiv und menschlich an die Wiedergewinnung des Feuers, an die Elicierung des erstorbenen Feuerfunkens angeknüpft. Es ist darum das Scheermesser hier in demselben Sinne aufzufassen, wie es als novacula uns besonders auch zu Rom bei der Sage des Attus Navius in Beziehung zu dem Jupiter Elicius entgegentritt, als es galt, mit dem Scheermesser den Wetzstein zu zerschneiden. Wie durch den Stahl aus dem Feuerstein der bis dahin erstorbene, erloschene göttliche Lichtfunke des Jupiter gewonnen, eliciert wurde, so dass hierdurch wie beim Feuerraub des Zeus-Prometheus die Erzeugung des neuen Lichtes und Feuers im Himmel und auf dem Heerde möglich war, weshalb entsprechend aus der Wolke durch Numa und Tullus Hostilius der Blitzfunke eliciert sein sollte, so musste nun auch ähnlich das neue Sonnenlicht des verjüngten Lichtgottes entstanden sein. Wie in dem durch das Scheermesser aus dem Stein entlockten Feuer, so erschien in dem aus der Wolke hervorbrechenden Blitz und zugleich auch in dem neu am Himmel angefachten Sonnenlicht nach der Jahreswende überall der Jupiter Elicius. Das Scheermesser oder der Feuerstahl oder beides zusammen war somit das Symbol des bisher winterlich versteckten, verborgenen Sonnenlichts, Blitzstrahls, Heerdfeuers. In diesem Sinn wurde jetzt mit dem aufgedeckten Scheermesser, wie sonst mit dem

neu unter dem Stein, wie von Theseus, hervorgezogenen Sonnenschwert, zuerst der junge Lichtgott Zeus-Eros in unserm Märchen von neuem entzündet und dann zugleich, was hier mehr angedeutet und vorausgesetzt als ausgeführt wird, dem alten chthonischen Gott in seiner Drachengestalt der Kopf abgehauen, dass wie noch beim Tod der Chimaira das beflügelte Sonnenross, Pegasos, so der verjüngte Lichtgott herausspringt, entbunden, erlöst wird.

Die Sonnenlampe. Und die Leuchte (lucerna) der Psyche? Sie ist nur ein anderer Ausdruck für denselben Gedanken. Auch sie war wie das Scheermesser bisher verborgen, wie Fulgentius wissen will, unter dem Scheffel versteckt, aber wurde jetzt von der Psyche mitten in der Winternacht, in der nordisch-deutschen Sage meist mitten in der natürlichen Weihenacht, aufgedeckt, dass an diesem Licht sich ebenso erst das neue Licht des Gottes entzünde, dann der alte Drachengott seinen Tod finde. Denn es ist nicht zu übersehen, dass zuerst nur an der Leuchte und der Schärfe des Scheermessers die wunderherrliche Lichtgestalt des Gottes, nachdem dieselbe sich gewissermassen als sein alter ego theils aus der Drachenhaut entpuppt, theils aus seiner Hadesnatur neuentzündet hat, zur Erscheinung kommt (claruerunt), bis dann ausdrücklich hervorgehoben wird, dass nun wieder von dem neu in herrlicher Schöne erglänzenden Lichtgott wie reflectierend auch alles irdische Licht der Lampe und der Schneide des Scheermessers im erhöhten Glanze strahlt.[1]

Die Mondlampe. Wenn aber hier die weibliche Gottheit, Aphrodite-Psyche als Leukothea, wie sonst die männliche, voran im Besitz des Lichtes ist, es neu aufdeckt, neu leuchten lässt und mittheilt, so erschien im Mythus, in der Sage und im Märchen beides gleichberechtigt. Das bisher verdunkelte Sonnen- und Mondlicht musste gleicher Weise erneuert werden, und beides floss vielfach ineinander. Wir haben also zu denken, dass Psyche hier als die Mondeslichtgöttin, als Pandia, wie die ihr zu Grunde liegende Dia und Dione, ihr bisher verdecktes, verhülltes Nachtlicht auf den noch im Finstern schlafenden Gott ausstrahlen lässt. Denn die Erneuerung des Mondes- und des Sonnenlichts hing überall so eng zusammen, dass das Geschwisterpaar

1) Cuius aspectu lucernae quoque lumen hilaratum increbuit et acuminis sacrilegi novacula praenitebat Apul. Met. V. 22.

Artemis und Apollon unmittelbar neben einander ihren jährlichen Geburtstag feierten.

Zur Bestätigung dieser ganzen Auffassung mögen einige bezeichnende Anklänge dienen, welche sich auch in andern Sagen und Märchen noch erhalten haben. In der oben angeführten Adonissage ist es der Gott, welcher die vorher verborgene Leuchte aufdeckt, das Licht auf die ihm zur Seite ruhende Smyrna fallen lässt und dieselbe erkennt. Dass aber Mond- und Sonnenlicht als Zwillingspaar, wie Artemis und Apollon, Byblis und Kaunos, zusammen neuentzündet werden muss, wird auch im schwedischen Märchen angezeigt durch die von der Unterwelt aus der Gewalt der Riesen jetzt neuzurückgewonnene theils Sonnen- theils Mondlampe.[1] Im italienischen Märchen[2] wird aber, ganz ähnlich wie in unserm Psychemärchen, zur Beleuchtung der Alten, die jetzt neuverjüngt wird, die Lampe ausdrücklich erst am Stahl und Stein neu entzündet. Aehnlich ist dies der Fall in einem sicilianischen Märchen, auf dessen Aehnlichkeit mit unserm Psychemärchen Schmidt[3] bereits hingewiesen hat: Peppino wünscht, das zarte, von ihm geliebte Mädchen, das allnächtlich in einem unterirdischen Felsenschloss neben ihm ruht, aber am Morgen stets verschwunden ist, einmal zu sehen. Seine Mutter schenkt ihm dazu ein Fläschchen und eine kleine Kerze, welche, wenn sie in die Flasche, wie in einen Leuchter gesteckt wird, sich von selbst entzündet. Als nun die Geliebte wieder eingeschlafen war, nahm er schnell die Kerze hervor und steckte sie in das Fläschchen. Alsbald brannte sie licht und hell, und bei dem Scheine sah er ein Mädchen von so wunderbarer Schönheit, dass er sich nicht von dem Anblick trennen konnte und sie voll Entzücken anschaute. Wie er sich aber über sie neigte, um sie zu küssen, fiel ein Tropfen Wachs auf ihre feine Wange. In demselben Augenblick verschwand das ganze schöne Schloss, und er fand sich in finstrer Nacht, nackt und allein. — Damit sind wir denn auch zur weiteren Betrachtung unseres Psychemärchens zurückgewiesen.

D e r g e l ä h m t e E r o s. Freilich der Sonnengott ist jetzt, obgleich sein neuer Tag, seine Wiederkehr, sein Erwachen vom Winter-

1) Hyltén-Cavallius Schwed. Volkssagen und Märchen 3.
2) Pentamerone I, 10 vgl. die Partenopesage am Schluss.
3) L. Gonzenbach n. 16 vergl. Schmidt Griech. Märchen p. 14.

schlaf angebrochen, sein neues Licht entzündet ist, so dass er nicht mehr lichtscheu wie bisher in Nacht und Finsterniss sich hüllt, sondern, wenn auch scheinbar durch fremde Schuld, aufgedeckt, ans neue, helle Licht gezogen ist, dennoch für den Augenblick als Januarsonne selbst bei den Griechen noch wie gelähmt in seiner Kraft, in seinem Flügelschwung. Und diese Lähmung muss er nun durch die Schuld der auch selbst noch mit ihrer winterlichen Natur behafteten Göttin erlitten haben. Sie muss es ethisch motiviert aus Unbesonnenheit, Neugier, Verrath und zwar als seine Gattin gegen sein ausdrückliches Verbot gethan haben, auf dass sie nun, mit einem neuen Motiv für ihre Schuld, durch ihre zwar wieder in der Naturnothwendigkeit begründete beiderseitige Scheidung von einander büssen muss. Und zwar ist diese Scheidung für die Göttin eine doppelte, theils nach ihrer nächtlichen Lichtnatur, theils nach ihrer Erdnatur, nachdem der Gott die Winterzeit bisher in dieser doppelten Beziehung im unterweltlichen Schloss mit ihr vereint gewesen war. Indem nun der Gott bei der Jahreswende zum Sonnengott erneuert war, wurde jetzt der doppelte Zustand, in dem sie sich als solche in der Winterzeit einerseits nach ihrer Erdnatur, andrerseits nach ihrer Lichtnatur befunden hatte, in der Symbolik der Sage gewissermassen nachgeholt. Darum heisst es: Zugleich mit seiner Erneuerung zum Sonnengott war für die arme Göttin alle bisherige Herrlichkeit im unterweltlichen Schloss verschwunden. Sie war nackt und bloss und ganz allein, was auch in unserm Psychemärchen mit ihrer plötzlichen Erstarrung und Bewustlosigkeit angedeutet wird, oder, wie in der Adonissage, sie musste scheu vor aller Welt in ihrer Schmach sich in die Einsamkeit des rauhen Winterwaldes flüchten, obgleich auch hier schon wieder ihre nächtliche Lichtnatur hervorbricht. Denn in ihrer nächtlichen Lichtnatur erscheint sie theils als Mondgöttin neben dem Abend- und Morgenstern, theils dem Sonnengott entsprechend auch wieder als Abend- und Morgenröthe. Sie kommt zu ihm zu seiner Zeit mit ihrem neuen nächtlichen Licht, an welchem sich sein hellerglänzendes Sonnenlicht neuentzündet. Aber das von ihrer Nachtlampe noch wie im Nachtthau herabfallende siedende Oel muss ihm die Schulter verwunden. Er springt von seinem Lager, wie der Lichtgott von der Seite der nachtlichten Göttin, auf, entschwingt sich nun endlich wieder, aber mit gelähmtem Flügelschlag, als der aufsteigende Hyperion in die

Höhe. Und die erschreckte Psyche? Sie eilt ihm nach, ganz wie die Eos ihrem vor ihr fliehenden Geliebten, fest bei seinem Aufflug sich anfangs an ihn anklammernd, bis sie als Leukothea (Mater Matuta) oder Eos immer matter und zuletzt ganz entkräftet und erbleichend zu Boden sinkt und nun, als er von der hohen Cypresse noch einmal, wie Orpheus nach seiner Eurydike, zurückblickt, erfahren muss, was ihr fortan von ihm bevorsteht. Er enteilt auf seiner Himmelsbahn und sie, sie sinkt vergeblich ihm nachblickend, weit von ihm geschieden wie Ariadne als dea deserta zurück in ihrem tiefen Schmerz. Und doch ist auch sie jetzt ihm entsprechend zur neuen Lichtgöttin geworden, während als ihre Kehrseite ihre beiden Schwestern mit ihren Gatten in ihrem Geschick, in ihrer Strafe die Erscheinung der jetzt bleibend winterlichen und nächtlichen Gottheit repräsentieren. Die beiden Gatten derselben stellen ihrerseits das winterliche Endschicksal des Tithonos dar, so dass die beiden Schwestern jetzt, den beiden Arrhephoren, der Aglauros und Herse, gleich, sich, wie in blindem Liebeswahnsinn für den jetzt ebenso dem Tode verfallenen chthonischen Wintergott, vom Felsen herab stürzen, um in der Tiefe nun ihrerseits mit ihm ganz als Todesgottheit zu weilen.

Die Pelopsschulter. Was aber noch die Lähmung des zum neuen Licht entzündeten Sonnengottes betrifft, so beginnt dieselbe freilich schon bei der Sommersonnenwende und dauert eigentlich nur bis zur Wintersonnenwende, wo die Flügel mit den zunehmenden Tagen wieder wachsen. Aber da das Wachsen wie das Schwinden des Sonnenlichts nur langsam von Statten geht, tritt meist in der Auffassung der Sage eine Verschiebung der Zeit von der Herbst- bis zur Frühlingsnachtgleiche ein. Die Lähmung des Sonnenflügels, welche also eigentlich schon im Hochsommer beginnt, hält noch über den Hochwinter hinaus an. Mit der Lähmung der rechten Schulter des Eros ist aber eng verwandt die Lähmung der rechten Schulter des Pelops, der als Dionysos-Zagreus seine rechte Schulter durch den Heisshunger der Demeter oder Thetis im Winterschooss der Erde oder des Meeres eingebüsst haben sollte, so dass er bei seiner Erneuerung oder Verjüngung zur Zeit der Wintersonnenwende als Lichtgott und Besieger des Oinomaos im Sonnenwettlauf zwar den Sieg gewann, aber seine Schulter erst zur Frühlingszeit durch eine lichtglänzende, angeblich elfenbeinerne Schulter ersetzt erhielt.

Der gelähmte Hephaistos. Aehnlich verhält es sich mit der Lähmung des Zeus-Hephaistos. Seitdem dieser in der Hochsommerzeit von der Himmelsschwelle herabgeschleudert war, datierte seine Lähmung, diesmal an einem oder an beiden Füssen (κυλλοποδίων, ἀμφιγυήεις), wo er nun während des Winters mit seinem gelähmten Sonnenlicht in der Tiefe des Meeres bei der Thetis arbeitete, ähnlich wie auch Apollon-Phaethon ursprünglich allherbstlich in die Tiefe des Eridanos herabgeschleudert wurde oder wie Zeus-Prometheus in der Winterszeit mit seinem angeblich entwandten Sonnenlicht in der Unterwelt oder in der Ferne, am Kaukasus, an Händen und Füssen gefesselt weilte, bis der Gott zur Frühlingszeit wieder anfängt seine Blitze zu schmieden und aus seinen Fesseln befreit, von seiner Wunde und Lähmung geheilt wird.

Der eingesperrte Eros. Zum neuen Beweise nun, dass in unserm Märchen die Aphrodite und Psyche nur als alte und junge Göttin unterschieden sind, dient hierbei der Umstand, dass derselbe Gedanke, nur in wechselnder Form doppelt motiviert, sowohl auf die Psyche als auf die Aphrodite zurückgeführt wird. Der Sonnengott erscheint zur Winterzeit theils am Flügel gelähmt, und zwar nach unserm Märchen durch die Psyche, theils als mit seinem Fackelglanz gedämpft, seiner Flügel, seiner Waffenrüstung, ja seiner goldnen Locken beraubt, gezüchtigt, in ihrem Thalamos eingesperrt, hier wie ein unartiger Knabe von seiner bitterbösen Mutter. So schwach, so lahm, so kraftlos und gehemmt in seinem Sonnenglanz erschien der Gott zur Winterzeit. Wohl hat dann der neue Gott mit seinem neuen Licht den Flug versucht, aber noch brennt die Wunde. Er kann nicht, wie er will. Er ist wie ein eingesperrter Vogel in seinem Käfig, und selbst als ihm allmählich die Schulter, wie ausdrücklick angedeutet wird, von seiner Mutter durch die verjüngende Frühlings-Salbe geheilt, die Flügel neu gewachsen waren, konnte er nur heimlich wieder durch das enge Fenster aus dem als unterweltlich zu denkenden Thalamos seiner Mutter, in welchem er eigentlich schon den ganzen Winter eingesperrt gewesen war, entschlüpfen, um jetzt mit seinem neugestärkten Sonnenlicht zur Frühlingszeit seine arme Psyche aus ihrem Winterschlaf zu erwecken. Aehnlich muss auch Jason mit Medeia, wenn er auf der Argo mit dem goldnen Sonnenvliess des Phrixos aus dem fernen Aiaia zurückkehrt, durch die enge Felsenspalte der Plankten oder Symplegaden erst hin-

durch, bis er die freie Sonnenbahn durchfahren kann. Dass aber Eros nach dieser ursprünglichen Bedeutung seiner Lichtnatur von der mütterlichen Aphrodite-Nemesis alljährlich so zur Winter- und noch zur Frühlingszeit gestraft wurde, davon hatten sich, wie wir oben schon gesehen, wenn auch mit der seiner Natur als Liebesgott angepassten Motivierung, auch später noch Spuren erhalten, so dass Aristophon in seinem Pythagoristes den Eros auch vom Zeus und den obern Göttern wegen seines Uebermuths seiner Flügel beraubt werden lässt, die jetzt vielmehr der durch Athene mit ihm verwandten Nike gegeben werden. Ja es wäre die Frage, ob ursprünglich nicht hierauf auch die in den späteren Bildwerken und erotischen Gedichten häufige Darstellung zurückzuführen ist, wonach Eros auch seinerseits von der Aphrodite-Psyche seiner Waffen, seiner Fackel, seiner Flügel beraubt, angebunden, gefesselt und gezüchtigt wird.

6. Psyches Suchen und Umherirren.

Das Märchen. Als Psyche ihren von ihr entflohenen Gemahl aus den Augen verloren hat, stürzt sie sich zuerst, um durch den Tod allen ihren Leiden ein Ende zu machen, über den Uferabhang eines nahen Flusses in die Tiefe. Aber der Fluss trägt sie in Rücksicht auf ihren Gemahl an das andre Ufer und setzt sie hier auf den blumigen Rasen ans Land. Der Landgott Pan sass grade mit seiner Syrinx (Canna) im Schilf, um sie allerlei Weisen auf der Rohrpfeife (nach der treffenden Verbesserung Bernhardys in calamo) zu lehren, während seine Ziegen in der Nähe weideten. Dieser rief die Psyche, deren Geschick ihm wohlbekannt war, zu sich und sprach: „Ich sehe an deinen traurigen Augen, deinen Seufzern, an deiner Blässe und deinen unsichern Schritten, dass du an zu grosser Liebe leidest. Gieb jedoch alle Todesgedanken auf, lege alle Trauer ab und suche lieber durch Bitten und besonders durch willigen Gehorsam den Eros zu gewinnen.“ So vom Hirtengott ermuntert, setzt sie ihre Wanderung fort und, nachdem sie sich an ihren beiden Schwestern, in deren Städte sie gelangt, gerächt hat, irrte sie, um ihren Geliebten zu suchen, bei allen Völkern Tag und Nacht umher. Sie wollte ihn, im Fall sie ihn nur fände, wenn nicht als Gattin durch Schmeichelworte, so doch als Magd durch ihre Bitten und Dienste versöhnen.

Wie sie nun so umher irrend auf eines Berges Höhe einen Tempel erblickt, hofft sie hier ihren Gatten zu finden. Sie eilt hinauf, tritt in den Tempel ein und sieht dort Weizengarben, theils in Haufen aufgestellt, theils zum Kranze gewunden, dazu auch Gerstenähren. Ferner standen dort Sicheln und Erntegeräthe aller Art. Doch alles lag unordentlich durcheinander, wie wenn die Arbeiter bei zu grosser Hitze ihr Geräth aus der Hand geworfen hätten. Psyche bringt alles sorgsam in Ordnung, sondert jedes Einzelne von einander und legt es Stück für Stück an seinen Platz. Denn sie meint, sie müsse keines Gottes Dienst versäumen, sondern sich aller Mitleid zu verdienen suchen. Da kommt Demeter und überrascht sie bei solcher Arbeit, wundert sich über ihre Dienstbeflissenheit in ihrem eigenen Ungemach, aber wagt es doch nicht, auf ihre Bitte um Hülfe, dass sie wenigstens in dem Getraidehaufen sich wenige Tage nur verstecken oder ruhen dürfe, ihr Mitleid zu beweisen, sondern weist sie mit Rücksicht auf die zürnende Aphrodite fort.

Und wieder muss Psyche auf ihrer Irrfahrt doppelt traurig weiter wandern. Da erblickt sie im dämmerigen Hain unten im Thal einen wunderschönen Tempel, und neue Hoffnung erwacht in ihrem Herzen. Sie fleht auch hier zu der Göttin, der grossen Schwester und Gattin des Zeus, der Hera, um Hülfe in ihrer Noth, zumal dieselbe gerne den Frauen hülfreich sei, die guter Hoffnung sind. Aber auch Hera wagte es nicht, aus gleicher Rücksicht. Da ist Psyche ganz verzweifelt, dass sie überall abgewiesen wird und auch ihren Gemahl nicht finden kann.

Endlich rafft sie sich, weil sie der Aphrodite, welche sich jetzt aus der Tiefe zum Olymp erhoben, sogar aufgemacht hat, sie durch den Hermes suchen zu lassen, doch nicht länger entfliehen kann, zu dem männlichen Entschluss auf, sich freiwillig in die Hände ihrer Herrin zu übergeben, ob sie etwa durch ihre Willfährigkeit deren Zorn zu stillen vermöge, immer zugleich von der stillen Hoffnung erfüllt, dort ihren Geliebten endlich zu finden.

Die umherirrende, suchende Psyche. Die Göttin eilt also umher durch alle Lande Tag und Nacht und sucht ihren Geliebten, der von ihr entflohen ist. Das ist das grosse weltbekannte Drama, das sich in allen Götter- und Heldensagen und Märchen immer wiederholt und das früher alljährlich von der in Mitleidenschaft gezogenen Menschheit unter tiefen Klagen und schwermüthigen Weisen immer

von Neuem aufgeführt wurde. Der Lichtgott hat sich seit der Sommersonnenwende fern und immer ferner von der Erde, von der geliebten Gattin getrennt: sie sieht ihm sehnsuchtsvoll nach und kann ihn nicht mehr erreichen. So hüllt sie sich in schwere Trauer ein, härmt sich ab, wird alt und krank bis zur völligen Verzweiflung. Das ist das eine Bild der Göttin als Erdgöttin. Aber sie ist zugleich die nächtliche Lichtgöttin. Darum zündet sie ihre Nachtfackel an und macht sich auf als Mondgöttin über alle Lande und Berge streifend, ihn zu suchen, ob sie doch ihn fände, und schliesslich sich zu verhüllen, wieder nach ihrer winternächtlichen Erdnatur als Todesgöttin in der Unterwelt zu weilen und wie eine Magd dort dienstbar zu sein.

Die suchende Deo. Wir kennen bereits das ganz verwandte Bild der eleusinischen Göttin. Nachdem Zeus Chthonios oder Aidoneus die Göttin Demeter oder von ihr unterschieden die Persephone in den Schooss der Erde, in sein unterweltliches Reich entführt und dort den Winter geborgen hat, irrt Demeter von dieser gesondert, zunächst als Lichtgöttin umher, die verlorne, geraubte Tochter zu suchen. Es ist der gewaltige Schmerz der Mutter um ihr geraubtes Kind in aller Gluth südlicher Leidenschaft. Diesem Bild wird alles angepasst. Der Schleier zerrissen, die Haare losgelöst und im Winde flatternd, das Gewand des nächtlich sich verdunkelnden Mondes ist schwarz. Darum erscheint sie als die dunkle Nachtgöttin, die schwarze, schmerzensreiche (*Μέλαινα*, *Ἀχαία*), die in ihrem Schmerz zürnende Göttin (*Ἐρινύς*), als Mutter und Tochter ursprünglich eins. So trat sie besonders im eleusinischen Cult auf als die rastlos suchende Göttin (*Δηώ*) und irrte umher nach ihrem Kinde, wie Aphrodite nach ihrem Adonis, Kybele nach ihrem Attis, Isis nach ihrem Osiris, Ariadne als dea deserta nach ihrem Theseus und Psyche nach ihrem Eros. So wurde sie besonders auch von der Kunst dargestellt als die rastlos wandernde, suchende Göttin, (Juno Lucina oder Diana Noctiluca) mit einer oder mit zwei Fackeln, als ihrer Mondleuchte, in den Händen, überall Um- und Nachfrage haltend nach ihrem verlorenen Kinde oder Geliebten. Aber niemand wollte ihr die Wahrheit sagen[1] weder von den Göttern noch von den Menschen. Neun Tage irrte sie mit den Fackeln in den Händen umher, ohne Speise und Trank, ohne in ihrem Schmerz Nektar

1) Vgl. Hymn. Hom. in Cerer. 45 sqq.

oder Ambrosia zu nehmen und ohne sich durch ein Bad zu reinigen. Am zehnten Tage begegnete ihr Hekate, aber auch diese, mit dem Lichtglanz in den Händen die ihr ganz entsprechende Göttin und nur ihr eigenes, von ihr unterschiedenes Abbild, hatte nur ihren letzten Schrei gehört, aber nicht den Räuber gesehen. Sie wandert mit ihr. Da kamen sie zum Helios und erfuhren von diesem, dass Zeus sie seinem Bruder, dem Aides, gegeben, der sie auf seinem Gespann in die finstere Tiefe entführt. Jetzt verliess sie zürnend den hohen Olymp und die Versammlung der Götter, um auf Erden beim König Keleos in Eleusis oder statt dessen vielmehr ursprünglich in der Unterwelt als Magd zu dienen, in ihrem Herabsteigen zur Tiefe wieder als chthonische Göttin mit ihrer Tochter sich begegnend.[1]

Die umherirrende Io. In Argos erschien die Lichtgöttin Hera selbst am nächtlichen, sternbesäten Himmel als wandelnde Mondgöttin Io, von der Hera unterschieden und verfolgt, wie hier Psyche unterschieden von der Aphrodite. So irrt sie ruhelos umher auf der schönen Himmelsflur der Göttin Hera, von ihrem tausendäugigen Sternhimmelwächter Argos-Panoptes (ὁ μυριωπὸς βούτης) oder dem Asterion bewacht. Wenn aber Hermes Chthonios den Himmel in nächtliches Dunkel hüllt, stiehlt er die Io und tödtet er den Argos (Ἀργειφόντης). Dann steigt die Göttin untergehend wie die suchende Deo in die Unterwelt oder in das ferne Schattenreich hinab.

Aphrodite und Hermes. Dies ist darum auch in unserm Märchen die nur hinter andern Motiven verschleierte Bedeutung, dass Hera-Aphrodite der Hülfe des Hermes als des wirklichen Psychopompos bedarf, um die Psyche-Leukothea in ihre Gewalt, in ihr jetzt noch unterweltliches Reich zu bringen.

Pan und Syrinx. Ganz entsprechend ist die Bedeutung des Pan, der hier plötzlich beim Uebergang über den unterweltlichen Strom neben seiner Syrinx (Canna) und mit seiner Heerde die Psyche zunächt noch auf den Dienst hinweist, den sie dem Gott zur Sühne zu leisten hat. Denn beide Gestalten, Hermes und Pan, gehören durchaus dem Märchen an und sind nicht willkürlich vom Apulejus dem Märchen beigefügt. Beide reichen auch mit einander in ihre Heimath nach Arkadien zurück, wie erst mit der ionisch-pylischen Wanderung all

1) Vergl. Hygin. f. 125.

diese griechischen Götter und Sagen aus der alten Heimath hier nach Milet eingeführt sind. Schon in Arkadien hatte sich insbesondere der Zeus-Lykaios, der als solcher freilich schon nach Epeiros zurückreicht, mit seiner doppelten Eigenschaft als Licht- und Erdgott zum Apollon und Dionysos-Nomios, zum Licht- und Erdhirtengott, ausgebildet und abgesondert, der als solcher besonders zur Winterzeit auch die Bocksgestalt annahm oder bocksfüssig, struppig, in Bocksfell gehüllt, wie auch Dionysos mit Bockshörnern erschien, im Wald als Hylas (Silvanus) oder an der Quelle, am Fluss seine Heerden weidete. Aber er war als solcher auch, seiner Bocksnatur ganz entsprechend, der befruchtende Liebesgott, eng in Liebe und Streit[1] mit Eros verbunden. Darum konnte Pan selbst in seiner Frühlingsnatur, wie zum Eros werden, auch in unserm Märchen den Eros vertreten, um dessen Psyche zu leiten. Denn neben dem Pan war die Göttin entsprechend Dione-Nais nach ihrer Lichtnatur als Artemis, nach ihrer chthonischen Natur als Persephone sogar mit der Penelope verbunden. Dem die Schalmei in nächtlicher Grotte oder wie hier an rauschender Quelle lieblich blasenden Zeus oder Apollon-Nomios zur Seite war die Göttin dann, wie in Milet, zur Aphrodite ἐν καλάμοις geworden, die ganz wie Artemis als Jägerin gedacht, den Wettkampf mit der Göttin aufnahm, aber von Pan verfolgt am Ladonfluss in die Syrinx verwandelt wurde, aus welcher der liebende Pan seine Hirtenflöte machte. Mit dieser Sage sollte darum auch Hermes den die Hera-Io bewachenden Argos eingeschläfert haben.[2]

Aus Arkadien waren dann diese Götter über Athen, wo schon mit Theseus die Aphrodite in gleicher Natur als ἐπιτραγία verbunden wurde und hier den spätern Pancultus an der Akropolis vorbereitete, der selbst mit Eros in die Eleusinien (Ar. Ran. 230) Eingaug fand, nach Kleinasien gebracht, wo Pan gewiss in Milet, welches selbst ursprünglich von der dem Dionysos-Pan vor Allem wie auch der Kybele geweihten Fichte (πίτυς) Pityusa hiess, neben Eros mit der Aphrodite ἐν καλάμοις verbunden wurde, wie er in Lydien und Phrygien besonders am Tmolos mit der Midassage wieder als Pan-Dionysos dem Apollon gegenübergestellt und besonders mit der an Stelle der grie-

1) A poëtis fingitur Pan cum Amore luctatus et ab eo victus Serv. V. E, II, 31.

2) Ovid. Met. 1, 693.

chischen Dione-Aphrodite getretenen Kybele verknüpft wurde.[1] Darum konnte neben dem didymaiischen Apollon der auch sonst durch seine Orakel bekannte, an Stelle des Eros getretene, mit seiner Syrinx verbundene Pan, der ebenso an Stelle der Aphrodite getretenen Psyche, die hier bei ihrer Nachtwanderung zu ihm kommt, Lehre, Ermahnung, Weisung geben, wie sie mit dem Eros sich wieder versöhnen, vereinigen könne. Und zwar erscheint er zunächst jetzt in der Vorfrühlingszeit noch als struppiger Waldgott, (Dryops, Silvanus). Dazu passt es, dass vor ihm, als er in seiner struppigen, winterlichen, unterweltlichen Waldnatur die Kyparisse verfolgte, diese ganz wie Daphne und Myrrhe in den entsprechenden Baum verwandelt wurde, weshalb auch Eros sich bei seiner ersten Auffahrt auf die der Unterwelt geweihte Kypresse setzte und von hier aus die Psyche ermahnte. In gleicher Weise ermahnt auch Pan die Psyche jetzt, wo sie eben der neuen Frühlingszeit trotz aller noch bedrohlichen Kämpfe entgegengeht, alle Todesgedanken sich aus dem Sinn zu schlagen, als ob sie schliesslich ihres Sieges dennoch sicher sei. Dass aber beim Pan neben seiner Beziehung zu den Heerden auch seine Lichtnatur selbst im Märchen noch erhalten war, sehen wir in dem neugriechischen Märchen Die Wunderpfeife, wo der alte Hirtengott seine Zicklein weidet mit goldenem Fell und eine Hirtenflöte hat, welche, wie die Leier des Orpheus oder Amphion, zur Frühlingszeit alles mit neuem Leben erfüllt, in neue Ordnung und Harmonie zurückführt, ja Thiere und Menschen und die ganze Welt zum Reigentanz anregt.[2]

So verstehen wir jetzt die Irrfahrt, das Loos der Psyche. Was aber ursprünglich zusammengehörte, ist hier zeitlich geschieden und einander nachgestellt. Haben wir früher ihren Aufenthalt, ihre Vermählung in der Tiefe betrachtet, so folgt jetzt ihre Mondwanderung, ganz psychisch motiviert, am Himmel. Dem Lichtgott, der seine winterliche Bahn noch fortwandelt oder bei seiner Mutter mit seinem Licht noch eingesperrt gehalten wird, wandelt sie als nächtliche Lichtgöttin in heisser Sehnsucht nach, ihn zu suchen, zumal sie jetzt aus dem Reich der Unterwelt über den Fluss getragen, auf die Oberwelt

1) Ovid. Met. XI, 146 fg.
2) Schmidt Gr. M. 20, 117.

zurückverlangt. Denn auch alles Andre deutet bereits auf die Vorfrühlingszeit des Jahres hin.

Demeter. Es ist nämlich durchaus in der ursprünglichen Göttersage begründet, dass plötzlich in unserm Märchen einmal neben einander und dann nach einander die drei Hauptgöttinnen Demeter, Hera, Aphrodite handelnd auftreten: und zwar als Erd-, als Himmels- oder Licht-, als Meergöttin. Darum kommt nun Psyche zuerst bei ihrer Wanderung zu der Erdgöttin Demeter, deren Verjüngung und Erneuerung sie als chthonische Göttin neben dem als chthonischen Gott vom Eros hier abgesonderten Pan-Nomios, dem Land- und Hirtengott, freilich selber ist. Auch hier wird die Vorfrühlingszeit, wie beim Pan mit seinen bereits am Uferrand weidenden Ziegen, insbesondere durch den merkwürdigen Umstand angedeutet, dass die Psyche im Tempel der Demeter thut, was diese jetzt selbst thun sollte; dass sie nämlich die winterlichen Getraidesorten und Ackergeräthe, die nach dem Gebrauch im Hochsommer ungeordnet hingeworfen wurden und in solcher Unordnung den Winter hindurch lagen, selber jetzt sorgfältig zu ordnen, zur neuen Ackerarbeit zuzurüsten unternimmt. Das that auch bei den alten Deutschen, insbesondere in der heiligen Zeit der Zwölften, nach der Wintersonnenwende ebenso bei ihrem Umzug am Himmel und auf Erden die Nerthus oder die Frau Holle, wenn sie schon so früh im Jahr alles Ackergeräth in Augenschein nahm.

Hera. Und wenn nun Psyche-Leukothea bei ihrer Himmelswanderung weiter zur Himmelsgöttin Hera gelangt, so fleht sie ganz ebenso jetzt zur Vorfrühlingszeit mit Recht, dass sie ihr gnädig sein möge als Juno-Lucina, um das Dionysoskind, welches sie in ihrem Schoosse barg, bald ans Licht zu ziehen. Aber noch immer ist die Stunde nicht gekommen. Sie muss erst noch das den Winter in der Erdtiefe, in der Unterwelt verborgene Leben mit all den erneuernden Lebenskräften heraufholen, an und mit sich selbst erneuern, bis sie dann zur Frühlingszeit als neue Licht- und Erdgöttin im neuen Siegesglanz ihre wahrhaft goldne Hochzeit feiern kann.

7. Psyches Dienstbarkeit.

Das Märchen. Psyche hat sich endlich selbst entschlossen, sich in der feindlich gesinnten Aphrodite Gewalt, sich in ihr Reich zu begeben, um zu versuchen, ob sie nicht durch ihren dienstwilligen Gehorsam deren

Zorn stillen und bei ihr vielleicht mit dem überall vergeblich gesuchten Geliebten zusammen kommen könne. Doch wie sie kommt, erwartet sie von der Göttin selbst und von ihren Mägden die schnödeste Behandlung, wie sie nur einer Magd oder entlaufenen Sclavin, für welche sie scheinbar ohne allen Grund ausgegeben und angesehen wird, von einer aufs höchste gereizten Herrin zu Theil werden kann. Aufs ärgste gepeinigt und gemisshandelt, bleibt sie dennoch die geduldige, die gelassene, die dienstbeflissene Psyche.

A p h r o d i t e u n d P s y c h e. Alles bestätigt den oben bereits entwickelten Zusammenhang. Die der Psyche-Leukothea als ältere, frühere und zum Unterschied von der als Sterblichen gedachten Psyche, als Göttin gegenübergestellte Aphrodite ist, wie im Verhältniss der Hera und Io u. a., die gleiche Göttin, die in ihrer Erneuerung und Verjüngung sich nur in zwei verschiedene Gestalten zerlegt und abgesondert hat. Wie Zeus neben Dione-Aphrodite, so steht Zeus-Eros neben Aphrodite-Psyche. Aber die ältere Göttin erscheint in unserm Märchen überall als die von Eifersucht, von Hass, von Hohn und Erbitterung, von grausamster Quälerei gegen die jüngere erfüllte Rachegöttin (*Νέμεσις*, *Ἐρινύς*). Dies Bild ist durch die psychologische Motivierung mit einer gewissen Nothwendigkeit gegeben. Aber dabei blickt überall hindurch, dass wir die Göttin hier zumal als die nächtliche Unterweltsgöttin anzusehen haben, auf welche mit Vorliebe alles Schwarze und Gehässige auch in sittlicher Beziehung übertragen wurde. Sie ist lange von der Erde, von allem Menschenverkehr entfernt und hält sich in der Tiefe des Meeres auf, wo der Seetaucher sie aufsuchen und zur endlichen Rückkehr ermahnen muss. So ist sie selbst zur Aphrodite-Persephone geworden, weilt und herrscht in ihrem unterweltlichen Reich. Wenn nun Psyche nach ihrem vergeblichen Umherirren als Mondgöttin, sobald Hermes-Argeiphontes sich den Hadeshelm aufgesetzt, die Nachtlichtgöttin verscheucht und alles in Finsterniss gehüllt hat, sich zu ihr begiebt, um ihr als Magd zu dienen, um von ihr als Magd behandelt zu werden, so erscheint dann Aphrodite leicht als die Nemesis, das böse Weib oder die böse Hexe, wie sie uns in allen Märchen immer wieder begegnet.

P s y c h e a l s M a g d. Wir kennen aber diese Auffassung, dass der Gott und die Göttin, die den Sommer über als Licht- oder als Erdgottheit im Himmel oder auf Erden siegreich als König und Königin

erschien, den Winter über ihrer Herrschaft beraubt, als Knecht und Magd den Mächten und Gebietern der Unterwelt dienend aufgefasst wurden. So musste Phaon in Leuke und weiter verpflanzt in Lesbos als Fährmann (πορθμεύς) wie Charon in der Unterwelt dienen, bis er mit Aphrodite zurückkehrte. So musste Apollon, angeblich darum weil er den Python getödtet, zu seiner Zeit d. h. den Winter in den Hades, der später mit seinem König nach Pherai in Thessalien verlegt wurde, und dem Admetos dienstbar die nächtlichen, unterweltlichen Heerden hüten, bis er in die Oberwelt und nach Delphi zurückkehren konnte. So musste in demselben Sinn auch Dionysos zumal in den Eleusinien als Iakchos in die Unterwelt hinabsteigen, irrte von der Hera angeblich rasend gemacht, als Lichtgott zur Winterzeit in weite Fernen bis nach Indien umher oder wurde von dem winterlichen Lichtgott Lykurgos ins Meer gejagt.

Der dienende Herakles. Am weitesten ist dieser Gedanke in dem von Epeiros über Aitolien in den Peloponnes verpflanzten, zur Heldensage herabgesunkenen Mythus vom Herakles ausgeführt. Er ist selbst an die Stelle des Apollon getreten und muss zur Winterzeit dem Gott der Unterwelt, der hier als argivischer König Eurystheus sich in seinen unterirdischen Thalamos oder Fassbehälter oder Mundus geflüchtet hat, dienen; muss selbst zwar die Zeit zur Unterwelt hinabsteigen und alles, was er für sich selbst gethan, um nach Ueberwindung des Hades-Eurystheus und Ueberwältigung aller winternächtlichen Ungeheuer, wie des Ebers auf dem Erymanthos, des Löwen in Nemea, des Drachen zu Lerna etc. in ihre Gestalt ursprünglich selbst sich kleidend, oder nachdem er aus dem Hades, aus Erytheia mit den Rinderheerden, aus Hesperien mit den Goldäpfeln, aus dem Hyperboreerland als neugeborner Sonnengott mit dem goldnen Sommer wiedergekehrt, selbst als siegreicher Lichtgott auf den Olymp zurückzukehren, ähnlich wie unsre Psyche, im harten Frohndienst des später von ihm unterschiedenen Unterweltgottes gethan haben.

Ganz entsprechend wird auch die Göttin, die zwar selbst zur Winterzeit die Unterweltsgöttin geworden ist, als im Dienst derselben und des Gottes dargestellt. Das will nach ihrer Wanderung am nächtlichen Himmel der Aufenthalt der Demeter in Eleusis bedeuten, wenn sie hier bei dem zu einem blossen Königspaar in Eleusis gemachten Keleos und Metaneira sich zur Wartung und Pflege des neu noch

unter der Erde gebornen Kindes Dionysos-Demophon als Magd in den Dienst begiebt, bis sie endlich mit ihrer jugendlichen Tochter die ganze den Winter verborgene Fruchtbarkeit, den ganzen winterlichen Garten mit aller Lebens- und Verjüngungskraft ans Licht, an die Oberwelt zurückführt. Ganz ähnlich ist der Dienst der Psyche-Leukothea in unserm Märchen. Sie dient der alten Aphrodite, die uns hier wie Persephone, der römischen Venus Libitina entsprechend, als winterliche Unterwelts- und Todesgöttin erscheint, als Magd, wie denn der Name Psyche als Name für Dienstmagd später ganz gewöhnlich war, und ist all ihren argen Quälereien und Misshandlungen unbarmherzig preisgegeben. Sehen und erleben wir doch selbst in jedem Jahr, wie armselig und jämmerlich, zerfetzt und zerzaust, nackt und bloss die Gestalt der chthonischen Göttin, unserer armen Erde, im Dienst der winterlichen Mächte zu dieser Zeit ist.

Gudrun, die nordische Psyche. Wie viel trauriger muss es darum noch unserer nordischen Psyche ergehn, wenn dieselbe in gleicher Lage als Gudrun, nachdem sie kaum aus dem Meer errettet, im Dienst der bösen Gerlinde, der übeln Teufelin und Wölfin, von all ihren Gefährtinnen geschieden, mit Mägdedienst belastet wird. Sie musste völlig in das Bild menschlicher Dienstbarkeit gekleidet, nicht nur spinnen nach Mägdeart, sondern zur Winterzeit in bitterlicher Kälte den Ofen heizen. Ja sie soll mit ihren Haaren den Staub von den Stühlen und Bänken wischen, dreimal am Tage ihr Zimmer reinigen und heizen. Dennoch liess sie alles Ungemach „gütlich“ über sich ergehen, ehe sie ihrem jetzt nur fernen, bald wiederkehrenden Geliebten entsagte. Ja sie ist bereit, mit Willen und mit Händen Nacht und Tag alle auch noch so schweren Dienste hier im Elend zu verrichten. Die böse Gerlinde schlägt sie und droht ihr, sie solle täglich ihr und ihres Gesindes Kleider an den Sand tragen und waschen, dass niemand sie müssig fände. Und als die edle Freundin Hildburg Mitleid zeigt über solchen Magddienst des Königskindes, muss auch sie bei hartem Winter in den Schnee und in den kalten Winden mit ihr die Kleider waschen. Freilich vereint wird es für sie eine Erleichterung der Arbeit. Endlich zur Zeit der Fasten brachte ihnen auch hier ein die jetzt bald wiederkehrende Gottheit selbst vertretender Vogel Kunde von der baldigen Erlösung. Aber noch war die harte Winterzeit nicht vorüber. Wie sie Abends später als gewöhnlich mit ihren

Kleidern von der kalten Wäsche nach Hause kamen, erfuhren sie harte Scheltreden und Drohworte der Gerlinde: „Der Palmentag ist nahe, da bedarf es für die Helden weisser Kleider. Darum sollen sie zu härterer Arbeit in der Morgenfrühe sich von den harten Bänken in ihren blossen Hemden erheben.“ Es war in der Nacht Schnee gefallen. Aber trotz der bitterlichen Kälte müssen sie mit ihren blossen Füssen hinaus, da ihnen die böse Gerlinde die Schuhe versagt. So wateten sie in ihrem Leid durch den Schnee und wuschen am Ufer die mitgenommenen Kleider. Doch als nun der Geliebte, wie der Vogel verheissen, zu ihr kommt, da erwacht ihre jungfräuliche Scham ob der armseligen nassen Umhüllung, wie die Erde in den Märzwinden noch zwischen dem Winter und dem Frühling kämpft. Denn durch all ihr Elend leuchtet schon ihre künftige und frühere Königsherrlichkeit, obwohl Gudrun ebenso weiblich wie spröde noch den ihr gebotenen Mantel ihres Geliebten zurückweist. Aber wie sie ihn sicher als ihren Gemahl erkennt, „si ersmielte in ir vreuden“ und sie umarmten sich einander. Allein auch jetzt will der Bruder die Schwester hier nicht vom Ufersand stehlen, sondern mit dem Schwerte gewinnen. Darum müssen sie sich erst noch von einander scheiden. So weit sie konnten, sahen die Frauen den beiden Helden mit den Augen nach, und als ihre Gefährtin an die Kleiderwäsche und an Gerlindens Zorn gemahnt, da ist in Gudrun ganz die Königstochter erwacht. Seit „mich kusten zwêne künege und ruohten mich mit armen umbevâhen,“ verschmäht sie allen Mägdedienst. Lieber will sie unter den Schlägen ersterben. Sie trägt die Kleider an die Fluth und wirft sie aus den Händen mitten in die Wellen, dass sie dort versanken. So kehrte sie am Abend zurück, wo sie kaum durch List der schwersten Strafe entging, bis sie zur Frühlingszeit siegreich nach Ueberwältigung der winterlichen Mächte und Fürsten mit dem Vielgeliebten zur neuen Vermählung vereinigt ward. Das ist nach treuem Spiegelbild im deutschen Gewand die nordische Psyche-Leukothea oder noch treffender die nordische Nausikaa.

Nausikaa, die Gudrun der Griechen. Wie viel milder, strahlender dem verschiedenen Naturleben entsprechend das Bild des Südens. Eben ist zu gleicher Vorfrühlingszeit mit Hülfe der ihr als Licht- und Meergöttin entsprechenden Leukothea mit ihrem Wasservogel der aus dem nächtlichen Erd- und Lichtgott Hermes in der

Heldensage zum Odysseus gewordene Held aus dem Grab des Meeres errettet. Aber wie armselig erscheint noch der Held nach seiner Erdnatur vom abgefallenen Laub bedeckt, in all seiner Nacktheit und Blösse. Da erscheint vom wiederkehrenden Lichtglanz, von der nahegrüssenden Ostersonne bestrahlt, Nausikaa in aller eben aufknospenden Jugendschöne. Früh am Morgen ist auch sie, eine andere Leukothea, ans Meer gegangen mit ihren Gespielinnen und Mägden, hat auch die im Winterschmutz verunreinigten Kleider in der Meeresfluth gewaschen, an der neuen Sonne gebleicht und zuletzt im frohen Spiel mit dem nach ihm geworfenen Frühlingsball, zu welchem bereits der ursprüngliche Sonnenball geworden ist, den Langschläfer aus seinem Winterschlaf erweckt, neu bekleidet und, so weit ihr selbst jetzt noch in der Vorfrühlingszeit vergönnt war, mit ihrer Sorge, Liebessehnsucht und Theilnahme begleitet. Es ist auch hier der aus des Winters Nacht und Wust sich herausringende Erdgott vom lichten, anmuthsvollen, milden Sonnenglanz des bereits aus nächster Nähe grüssenden Frühlings bestrahlt. Aber es ist die Frühlingssonne noch selber nicht.

Aschenbrödel. Was aber in der deutschen Heldensage die Gudrun, ist im Märchen der dienenden Psyche verwandt, mehr und mehr in gleichem Sinn zu unserm wie männlichen so weiblichen Aschenbrödel geworden, die ebenso unter ihrer dem Gott verwandten Knechtsgestalt und Magderscheinung dennoch, wie ich in meiner Hamletsage ausführlicher dargelegt habe, im Keim und Schooss die ganze Sommerherrlichkeit verborgen trägt, bis sie sich zuletzt zur Osterzeit im lichten Sonnen-, grünen Meeres-, rosigen Blumenkleid als jungfräuliche Licht- und Meer- und Erdgöttin, als verjüngte Hera, Aphrodite, Demeter nach dem in unserm Märchen noch unverkennbar angedeuteten Zusammenhang entpuppt.

Die Auffahrt der Aphrodite. Aber wir haben bereits gesehen, dass ähnlich wie in der bildenden Kunst im Märchen, in der Sage oft derselbe Gedanke neben einander einen mannigfaltigen Ausdruck erhält. Wenn darum die Aphrodite in unserm Märchen ausführlich geschildert wird, wie sie auf dem wunderherrlichen Wagen, den sie einst als Hochzeitsgeschenk vom Hephaistos erhalten, von ihren Tauben gezogen, von der wie zur Frühlingszeit neu aufjauchzenden Vögelschaar geleitet, zum Olympos, zum Himmel, zum Zeus hinauffährt, angeblich um von ihm die Hülfe des Hermes zu erbitten, so

wird leicht zuzugeben sein, wie wir oben ausgeführt, dass die Schilderung in Anlehnung an bekannte Kunstwerke zum Theil der Darstellungskunst des Apulejus angehört, aber dennoch bleibt, der Demeter verwandt, die Auffahrt (ἄνοδος) der Aphrodite zum Olympos bestehen. Wir haben darum mit Rücksicht auch auf die an die Göttin deswegen gerichtete Mahnung ihres Wassertauchers anzunehmen, dass hier noch eine Spur der ursprünglichen Wahrheit enthalten ist. Die alte Göttin Aphrodite selbst erneuert, verjüngt, entpuppt sich nun als Psyche zur Frühlingszeit, kehrt selbst in den Olympos zurück und hat hier, so verjüngt, selbst sich mit dem Zeus zur Frühlingszeit von Neuem zu vermählen. Nachdem aber die verjüngte Göttin als Psyche von ihr getrennt und unterschieden war, ging dies Alles, was ihr als verjüngten Göttin selbst angehörte, auf diese über, so dass wir darum eine doppelte Auffahrt der alten und der jüngeren Göttin zum Olympos, zum Zeus im Märchen noch erhalten sehen, welche jetzt nur eine verschiedene Motivierung erhalten haben, im Wesen aber dennoch für gleich zu halten sind. Aehnlich ist die Motivierung und Zertheilung desselben Gedankens in verschiedene Formen, wie wir gleich sehen werden, bei Erneuerung oder Heraufführung der nur verschieden aufgefassten Kräfte des verjüngten Naturlebens aus der Unterwelt.

8. Psyches Prüfungen.

Das Märchen. Psyche hatte sich vorgenommen, durch willige Dienstbeflissenheit den Zorn der Aphrodite zu besänftigen, und diese motiviert nun ingleicher Weise ihre vier verschiedenen Prüfungen damit, dass, weil die Psyche ihren Gemahl nicht sowohl durch ihre Schönheit, als durch ihre Willfährigkeit gewonnen, sie diese auf die Probe stellen will. Darum legt sie ihr als erste Arbeit die Getraidesonderung auf, welche Psyche mit Hülfe der Ameisen löst. Die zweite Arbeit ist die Goldflockenlese, welche sie durch den Rath des weissagenden Rohres löst. Die dritte Arbeit ist, aus der stygischen Fluth das kalte Wasser in den Krug zu füllen, welche mit Hülfe des Adlers gelöst wird. Der vierte Auftrag ist, sie soll endlich von der Persephone eine Büchse mit Schönheitssalbe holen. Sie findet und vollendet den Weg durch den Rath eines weissagenden Thurmes.

Die vier Arbeiten. Alle vier Arbeiten weisen uns auf die jetzt im Vorfrühling sich bereitende Erneuerung der chthonischen

Göttin hin. Psyche muss freilich all diese vier Schätze für sich selbst gewinnen, bedarf derselben zu ihrer eigenen Erneuerung und Wiedergeburt in der Frühlingszeit. Nachdem sie den Winter über selbst eine andere Aphrodite-Persephone im unterweltlichen Reich geweilt, dort mit dem unterweltlichen Zeus-Eros vermählt gewesen, steigt sie mit ihrem Gott zunächst nach ihrer chthonischen Natur allmählich wieder zur Oberwelt empor, aber doch nicht eher, als bis sie: 1) nach ihrer Erdnatur die im Winter vernachlässigten und ungeordnet durch einander geworfenen Ackergeräthe und Samen von einander gesondert und geordnet, zur neuen Ackerbestellung zubereitet hat; 2) ausser dem goldenen Sommer wie Jason aus Kolchis oder besser Herakles aus Hesperien mit den Hesperidenäpfeln zugleich die goldenen Wollenheerden im engen Zusammenhang mit dem wiedergewonnenen Goldlicht zurückgebracht; 3) aus der unterirdischen Quelle jetzt zur Frühlingszeit zur Befruchtung des Landes und der Aecker den immer alles neue Leben erzeugenden Jungbrunnen, das Wasser des Lebens, heraufgeholt, ans Licht gebracht hat und 4) obgleich an sich gewöhnlich schon dies belebende Wasser wie ebenso die Hesperidenäpfel alles verjüngte Leben der Natur, alle erneuerte Fruchtbarkeit zusammenfasst und in sich schliesst, ebenso aus der Unterwelt die heilende, verjüngende Schönheitssalbe der neuen Lebens- und Licht- und Liebesgöttin zurückgewonnen hat. Da, als der winterliche Todesbann schliesslich von ihr abgestreift ist, erwacht sie selbst alles mit sich führend, alles in sich vereinigend, bei ihrer Rückkehr aus dem unterweltlichen Reich, bei ihrer Verjüngung oder Erlösung von der Unterweltsgöttin als Erd- und Meer- und Lichtgöttin selbst mit dem ihr entsprechenden Gott zu neuem Leben, zur Unsterblichkeit, zur neuen Vermählung und siegreichen Herrschaft in dem jetzt wieder lichten, freudestrahlenden Himmelssaal.

Doch betrachten wir nun näher zur bestätigenden Ergänzung die einzelnen Momente.

a. Die Getraidesonderung.

Nachdem Aphrodite die arme Psyche schrecklich gemisshandelt, ihr das Kleid auf dem Leibe zerrissen, die Haare zerrauft und den Kopf zerschlagen hat, um uns zu zeigen, wie und warum die winterliche Erde so gemisshandelt vor uns erscheint, mengt sie alle Getraidesorten,

Weizen, Gerste, Hafer, Mohn, Kichererbsen, Linsen und Bohnen in einen Haufen durch einander und spricht zu ihr: „Du hässliche Magd hast dir deine Liebhaber durch nichts anderes als durch deine emsige Dienstbeflissenheit gewonnen; darum will auch ich deine Tüchtigkeit auf die Probe stellen. Hier sondere nun den Samenhaufen, so dass alle Körner für sich ausgeschieden und geordnet werden. Noch heut vor Abend muss die Arbeit fertig sein.“ Hierauf eilt sie sofort zu einem Hochzeitsmahl. Aber wie nun Psyche noch ganz entsetzt, ohne ihre Hände zu rühren, vor dem ungeordneten Haufen steht, da kommt voll Mitleid über die schwere Arbeit der Genossin des grossen Gottes die Ameise und ruft eifrig hin und herlaufend voll Verwünschungen über die schreckliche Schwiegermutter die ganze Ameisenschaar zusammen, dass sie, die beweglichen Zöglinge der alles erzeugenden Erde, Mitleid hätten mit der bedrängten Gattin des Eros und ihr schnell und hurtig zu Hülfe kämen. Alsbald stürzt das kleine Volk in grosser Menge eilig herbei, sondert Korn für Korn den ganzen Haufen und ist, nachdem alle Sorten auseinander gelesen und geschieden sind, auch ebenso hurtig wieder verschwunden. Am Abend ist die Aphrodite von ihrem Feste zurückgekehrt. Aber kaum sieht sie die fleissige Arbeit vollbracht, als sie auch sogleich ausruft: „Du böse Magd, das ist nicht deiner Hände Werk, sondern dessen, dem du zu deinem und seinem eigenen Unheil wohlgefällst.“ Dann warf sie ihr ein Stücklein Brot zum Essen hin und ging zur Ruhe.

Der Sonnenjüngling und die Goldgelockte. Hier sehen wir uns gleich völlig in die Märchenwelt hinein versetzt. Auch in dem neugriechischen Märchen Der Königssohn und der Bartlose,[1] muss der junge Prinz ausziehen, die Goldgelockte zu holen. Er reitet auf einem alten lahmen Pferd — es ist jetzt zur Hochwinterszeit das Sonnenross noch immer lahm genug — und wie er eine Weile geritten war, stiess er auf einen grossen Haufen Ameisen, welche nicht über einen Bach konnten. Auf den Rath des alten ihm weissagenden Pferdes legt er, ihnen zu helfen, einen Zweig über den Bach. Zum Lohn soll er sich einen Ameisenflügel erbitten, und dass alle, wenn er diesen verbrennen würde, in der Noth zu ihm kämen. Weiter tödtet er, den Bienen zu helfen, einen Bären und erbittet sich von ihnen auf gleiche

1) Hahn, Griechische und Albanesische Märchen I, 37, 237.

Weise einen Bienenflügel. Schliesslich half er den jungen Raben gegen eine Schlange, tödtete diese und erhielt eine Rabenfeder. Endlich kam der Sonnenjüngling zu der Goldgelockten. Doch hier muss er erst, wie es auch sonst im Märchen gewöhnlich ist, drei Proben bestehen, ehe er ihre Hand gewinnt. Die erste Probe ist: er solle vier unter einander gemengte Pferdelasten Weizen, Gerste Spelt und Mais in einem halben Tage auseinanderlesen. Er verbrennt den Ameisenflügel, und sogleich kamen alle Ameisen herbei und waren schon in einer Stunde mit der ganzen Arbeit fertig. Als die Ameisen fortgezogen waren, rief er die Goldgelockte und zeigte ihr die vollendete Arbeit. Dann muss er unter vielen verschleierten Frauen die Goldgelockte bezeichnen, was er mit Hülfe der Bienen vollbringt. Ferner muss er das Wasser des Lebens holen. Der Rabe holt hier, wie in unserm Märchen noch besser der Adler des Zeus, das Wasser des Lebens, dessen Quelle in einem immer wieder wie die Plankten und Symplegaden zuschnappenden Berge fliesst, in einer Kürbisflasche. So führte er die Goldgelockte als seine Braut heim. Aber er wird von dem Bartlosen erst noch in den Abgrund gestossen und zerschmettert, dass er erst wie Dionysos Zagreus oder Pelops von ihr durch das Wasser des Lebens zusammengesetzt und geheilt werden muss, ehe er zur Osterzeit, nachdem er in seiner Weise sein Auferstehungsfest gefeiert, sich mit der Goldgelockten vermählt.

Wir sehen, der Sinn ist auch hier mit unserm Märchen ganz übereinstimmend. Aehnlich zieht im deutschen Märchen die Terra mater als Frau Holle mit ihrer Schaar von Heimchen als den Seelen der neugeborenen Kinder, in welchen sich bereits das neu sich verjüngende Leben ankündigt, nach der Zeit der Zwölften aus dem Unterweltsreich über den Fluss und lässt sich dabei den Pflug ausbessern und wieder in Stand setzen. Der rettende Zweig ist das hoffnungsvoll die bald neuerstehende Verjüngung ankündigende Grün, weshalb er mit der Hülfe der bald aus dem Schooss der Erde hervorkommenden Thierchen, in deren Gestalt sich Gott und Göttin auch selber kleiden, die neue Kornarbeit mit emsigem Fleiss vorbereitet. Aber das völlig wiederhergestellte, zu neuer Blüthe erstandene Naturleben des chthonischen Götterpaars erscheint doch erst zur Frühlingszeit.

Die Ameisengottheit. In unserm deutschen Märchen werden wir gleich an das Aschenbrödel (Grimm 21) erinnert, welche ganz,

wie auch der sonst in gleicher Weise ihr zur Seite gestellte Aschenbrödel, den Gott und die Göttin in ihrer zur Winterzeit herabgewürdigten Dienstbarkeit und Knechtearbeit darstellen, bis sie endlich sich wieder zur früheren Herrlichkeit entpuppen und verjüngen. Die von ihnen unterschiedenen winterlichen Herrscher der Unterwelt erscheinen gewöhnlich als Stiefvater, der auch in unserm Märchen als vitricus anklingt, und als Stiefmutter, die beiden bösen jetzt zur Winterzeit bevorzugten Schwestern als Stiefschwestern. Aber während hier die Täubchen und alle Vögel unter dem Himmel ihr helfen, die in die Asche geschütteten Linsen herauszulesen, sind es sonst (wie z. B. in der Weissen Schlange Grimm 17) auch wieder viele tausend Ameisen, welche die aus zehn Säcken ins Gras geschütteten Hirsekörner und zwar hier in nächtlicher Arbeit, was besser der jetzt noch nächtlichen Wintergöttin entspricht, von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang zusammenlesen. Die Sprache der Symbolik ist im Wesentlichen überall dieselbe.

Die Beziehung der Göttin zur neuen Ackerarbeit ist aber, wie schon oben erwähnt, in unserm Märchen dreifach angedeutet: 1) in der Getraidelese; 2) in der Sonderung und Ordnung der im Tempel der Demeter zur Hochsommerzeit nur durcheinander geworfenen Ackergeräthe nebst der bei diesem Tempelbesuch besonders hervorgehobenen Beziehung auf die Getraideähren; 3) die von der Psyche vorgetragene Bitte, sich in dem Aehrenbündel wie ἐν σταφύλῃ jetzt zu verstecken d. h. wieder in ihrer Halmfrucht zu erscheinen, was jetzt freilich in dem Vorfrühling ihr noch verwehrt werden muss, aber später in der That geschieht. Und doch im Rohr als Aphrodite ἐν καλάμοις oder ἐν ἕλει kündigt sie dem Pan zur Seite sich zunächst schon als Syrinx (Canna) an. Sie selber ist als chthonische Göttin die Demeter, welche ihren Korb (κάλαθος) voll Körner mit Getraide, Aehren, Blüthen und Früchten auf dem Haupte oder Aehren und Mohn in der Hand trug (στέμματα καὶ μάκωνα [1]). Denn sie hatte all die verschiedenen Getraidesorten (Δημήτριοι καρποί) selbst bescheert und geschenkt, selbst als Pandora oder Anesidora ans Licht gebracht. Sie hatte als älteste Frucht die Gerste (κρῖ, ζειά) als ζείδωρα in Eleusis, den Weizen (πυρός) in Athen, den Mohn in Sikyon, die Hülsenfrüchte (ὄσπρια) in Pheneai erzeugt, so dass man ihr und mit ihr der Aphrodite

1) Callim. in Cer. 45 u. 1.

überhaupt alle Gemüsearten (Δημήτρια σπέρματα: φακοὺς ἔλυμόν τε καὶ κέγχρον, πίσον, ἐρεβίνθους[1]) mit dem Aehrenbüschel geweiht hatte. Wenn darum die Zeit zur Ackerbestellung sich näherte, wurde ihr auch schon, wie in Athen, vor dem Pflügen und Spriessen der Saat geopfert (Προηρόσια und Προχαριστήρια). Ja wir dürfen daran denken, wenn im Frühling die Kälte schwindet und die in der Erde zur Winterzeit verschlossenen Früchte ans Licht gezogen werden, dass in dem Aufsammeln der verschiedenen Getraidesorten das Herausdringen aus der Winterasche, aus dem Gras, aus dem Korbe, aus der Tiefe (ἀνιέναι) bezeichnet wird, als ob die Ameisen, wie sie jetzt selbst wieder aus der Erdtiefe hervorkommen, oder die in Ameisengestalt gekleidete Göttin die von ihnen für den Winter gesammelten, in der Erde Schooss geborgenen Früchte jetzt wieder ans Licht brächten.

Diese Beziehung der Ameisen auf den jetzt von Neuem sich regenden Ackerbau und die damit in Verbindung stehende Neuerzeugung, Verjüngung alles Naturlebens, auch der Thiere und insbesondere der Menschen, wird nun durch die attische Sage über die Entstehung der Ameise[2] in ein helles Licht gestellt: „In Attika lebte eine Jungfrau, Namens Myrmex. Die wurde zuerst von der Athene wegen ihrer Keuschheit und Geschicklichkeit sehr geliebt. Aber diese Liebe sollte sich später in Hass verwandeln. Als nämlich Athene sah, dass Demeter die Saaten erfunden hatte, wollte sie den Athenern zeigen, wie sie diese Saaten noch schneller vollenden könnten, und erfand dazu den Pflug. Wie sie diesen aber noch mit der Hand lenkte, wagte Myrmex, die ihr zur Seite war, ihr heimlich die Pflugsterze (stiva) zu entwenden, und rühmte sich vor den Menschen, das Geschenk der Demeter sei ganz unnütz, wenn man nicht ihre eigene Erfindung benutzte, wodurch die aufgepflügte und gelockerte Erde viel leichter Früchte brächte. Ueber solchen Verrath war Athene ausser sich. Darum verwandelte sie die Jungfrau in eine Ameise und bestimmte, sie sollte immer als Verrätherin dem Getraide schaden und es immer heimlich entwenden. Doch Zeus hatte Mitleid mit ihr und dachte sich aus, wie er die Ameise ehren könnte. Da er nun den Bewohnern Thessaliens seinen von der Aigina geborenen Sohn Aiakos zum König gab und erkannte,

1) Vgl. Preller, Demeter u. Pers. p. 317.

2) Servius in Verg. Aen. IV, 402.

wie die Aecker dort oder schon in Aigina zur Bestellung Menschen brauchten, liess er sich die Ameisen auf einen Haufen sammeln und verwandelte sie in Menschen. Davon haben dann die Myrmidonen ihren Namen erhalten.“ Diese sinnige Legende zeigt uns, dass die Athene, ursprünglich als Ackergöttin noch eng mit der Demeter verbunden und verwandt, selbst ursprünglich als Myrmex zu denken ist, welche zur Winterzeit das Getraide in den Schooss der Erde feindlich sammelt und birgt als treffendes Abbild der winterlichen Unterweltsgöttin; dass zur Frühlingszeit sie ebenso die Körner wieder, und zwar später ergiebiger, mit Hülfe des Ackerpflugs, ans Licht bringt, aus ihren unterirdischen Schatzkammern ans Licht trägt als eine sparsame, geschickte Schaffnerin (Protogeneia), und schliesslich, dass diese Neugeburt des Getraides, wie bei den Heimchen der Frau Holle, aufs engste mit der Neugeburt der Menschenkinder durch die *Γαῖα κουροτρόφος* als Amme des Dionysos verknüpft ist.[1]

Die Ameisenmenschen. Ueberall wachsen die Ameisenmenschen aus der Erde, nachdem dieselbe durch den Zorn der Hera bis dahin (winterlich) verwüstet war, d. h. zur Frühlingszeit. Um aber allen etwaigen Zweifel an solcher Auffassung zu heben, fügen wir schliesslich noch hinzu, dass ganz der Göttin entsprechend auch Zeus selbst als Ameise erschienen war. Denn die Thessalier sollten die Ameisen darum verehren, weil nach der Sage Zeus in Gestalt einer Ameise (*ὁμοιωθεὶς μύρμηκι*) sich mit der Eurymedusa, einer gewöhnlichen Bezeichnung, wie Eurystheus, für die Gottheit der Unterwelt, vermählt und so den Myrmedon, den Stammvater der Myrmidonen, erzeugt hatte.[2] So kleidete sich Gott und Göttin nach pantheistischer Auffassung vielgestaltig in alle Formen des natürlichen Lebens, die geheimnissvoll wirksam und der kindlich sinnigen Naturbetrachtung mit einander verwandt, nur alle als verschiedene, wechselvolle Offenbarungen, Erscheinungen der einen Gottheit entgegentraten. Wenn dabei später die ursprüngliche Identität verloren ging, so dass die eine Gottheit sich in und an ihren verschiedenen Manifestationen zertrennte und zersplitterte, so können wir doch nur das

1) Vgl. Hesiod. fr. bei Sch. Pind. Nem. III, 13. Apollod. III, 12, 6. Hygin. f. 52. Ovid. Met. VII, 520 fgg.

2) Clemens Al. Portr. II, 2, 39.

rechte Verständniss des Mythus selbst und all seiner einzelnen Bezüge gewinnen, wenn es gelingt, die ursprüngliche Einheit mit ihrem natürlichen Zusammenhang als den eigentlichen Wurzelspross für alle spätere Entwickelung wieder zu erkennen. Es lag nun im Wesen der Sache begründet, dass Gott und Göttin, welche ursprünglich selbst in den ihrem Wesen entsprechenden Pflanzen und Thieren erschienen, später nach erfolgter Trennung und Unterscheidung die frühere Identität als äussere Angehörigkeit, als Consecrirung oder dienstbare Abhängigkeit festhielten und schliesslich, als man die Begründung solcher Dienstbarkeit in der früheren Angehörigkeit oder Identität nicht mehr verstand, eine neue Motivierung derselben erfand. Darin lag es begründet, dass die zur Erneuerung ihres Sonnenlichtes, ihrer Erdnatur ausziehende, die winterlichen Unterweltsmächte bekämpfende und überwindende Gottheit sich den Dienst der betreffenden Thiere durch frühere Wohlthat, Verschonung u. a. gewonnen haben musste, was dann aufs engste theils als Ursache, theils als Wirkung die ebenso von den Menschen zu beobachtende Rücksicht und Schonung solcher Thierchen mit sich führte.

Aber überall bleibt der ursprüngliche Sinn, der Gott und die Göttin kehren in und mit den Thieren, wie hier in den Ameisen, in den Bienen, Tauben u. s. w., aus der Unthätigkeit des Winters, aus dem Schooss der Erde zur neuen Thätigkeit und Ackerbestellung, zur neuen Fruchtbarkeit zurück, verjüngen und beleben sich jetzt selbst wieder nach ihrer Erdnatur in den Pflanzen, in den Thieren, in den Menschen.

Psyche im Getraidehalm. Dahin gehört denn auch, wie wir schon angedeutet, die Bitte der Psyche als der ebenso im Schmetterling sich verjüngenden Göttin an die Demeter, sich in den Getraidehalmen verbergen zu dürfen, wie dann in der That Apollon mit der Artemis selbst in der Halmfrucht erschien, wenn er von den Hyperboreern über Dodona Jahr für Jahr von Ort zu Ort den goldnen Sommer zurückbrachte[1] (*καλάμην καὶ ἱερὰ δράγματα ἀσταχύων*). Ja der Gott und die Göttin konnte und musste darum selbst in der Frucht, in der Pflanze bei ihrem Verdorren, Verwelken, im Getraide bei ihrem Abschneiden, bei ihrer Ernte, wie auch Aristaios, selbst den

1) Herod. IV, 32 und Callim. in Del. 281 fgg.

Tod gefunden haben, mit demselben Sichelmesser (ἅρπη, falx) getödtet, wie später in ihrem neuen Aufsprossen neugeboren sein. Darauf bezieht sich die Sage vom Absterben des Phaon im Gerstenhalm und ganz entsprechend vom Adonis, der im Lattich zur Herbstzeit vom winterlihen Eber getroffen in den Tod sank, wie zur Frühlingszeit mit der Aphrodite von Neuem ans Licht trat (ἐν θριδακίναις[1], was auf Kypern βρένθις hiess).[2] Dies wurde dann in Lesbos vom verwandten Adonis auch auf den von der Dione-Aphrodite geliebten Phaon übertragen, während nach dem jüngern Marsyas die Aphrodite ihren Phaon in die Gerstenähre (ἐν χλόῃ κριθῶν), wie es ähnlich Psyche wünschte, versenkt[3] hatte.

b. Die Goldflockenlese.

Das Märchen. Eros war inzwischen, theils seiner Wunde wegen, theils damit er nicht mit seiner Psyche zusammenkäme, in dem inneren Gemach seiner Mutter eingeschlossen. Als nun die Morgenröthe erschien, rief Aphrodite die arme Psyche wieder zu sich und sprach: „Siehst du dort den Wald am lang sich hinziehenden Fluss, der aus der nahen Quelle hervorfliesst? Dort streifen ohne Hut in ihrer Goldwolle erglänzende Schafe umher. Hole mir schnell eine Goldflocke davon.“ Psyche ging willig hin, aber nicht um die Goldwolle zu holen, sondern um sich von dem steilen Uferrand herabzustürzen und so im Tode Ruhe zu finden von ihren Leiden. (Dieser Sprung, den wir schon in seiner Bedeutung kennen, wird immer erneuert, wenn es gilt in das unterweltliche Reich hinabzusteigen). Da ertönte in leise rauschender Musik das am Fluss wachsende grüne Rohr und brachte ihr die Weissagung: „Psyche, du darfst, nachdem du schon in soviel Leiden heimgesucht und bewährt bist, meine heiligen Gewässer nicht mit deinem Tod beflecken, aber ebenso wenig dich den schrecklich wilden Schafen hier an diesem Ufer nähern, so lange sie von der Sonnengluth erhitzt, in wilder Raserei daherstürzen und mit scharfem Horn und steinharter Stirn, bisweilen auch mit giftigen Bissen, die Menschen angreifen. Bis am Mittag sich die Sonnengluth gestillt und

1) Aelian. V. H. XII, 18.
2) Athen. II, 80.
3) Athen. II, 80.

die Schafe am kühlen Fluss sich geruht haben, kannst du dich unter der schlanken Platane, die mit mir aus demselben Flusse trinkt, verbergen. Wenn dann die Schafe sich beruhigt haben, wirst du die Goldwolle, welche dort an den Zweigen von ihnen hängen geblieben ist, im nahen Walde an den Bäumen finden." So zeigte das Rohr der armen Psyche den Weg zu ihrer Rettung. Diese befolgte gern den Rath und brachte das weiche Gold, das sie in ihren Schooss gesammelt, der Aphrodite. Aber diese zog statt alles Dankes die Augenbrauen zusammen, lachte bitter und sprach: „Ich weiss recht wohl, wer statt deiner auch diese Arbeit verrichtet hat, darum werde ich deinen Muth und deine Klugheit auf eine neue Probe stellen."

Goldlicht und Goldheerde. Andere Märchen weisen keine ganz zutreffende Parallele mit dieser Aufgabe auf, doch hat schon A. Kuhn[1] in seinen sorgfältigen Nachweisungen verwandter Beziehungen aus der Märchenliteratur mit Recht daran erinnert, dass in den nordischen Märchen die von der bösen Hexe gestellte Aufgabe, schwarze Wolle weiss zu waschen und dazu schmutzige Wäsche rein zu waschen, eine gewisse Aehnlichkeit zeige. Dies ist, wie wir bereits angedeutet und gleich weiter sehen werden, in der That der Fall. Im Wesentlichen ist nämlich kein Unterschied zwischen der von Psyche hier vollbrachten Aufgabe und zwischen der Zurückführung des goldenen Vliesses durch Iason auf seiner Argo oder der goldenen Heerden, welche sich zugleich wieder durch die doppelte Deutung von μῆλα als Aepfeln und Schafen mit den Rinderheerden und den Hesperidenäpfeln berührten, aus Hesperien oder Erytheia durch Herakles. Hier wie dort muss das goldne Sonnenlicht, welches den Winter über fern nach Westen oder Norden sich entfernt hat, was bei Phrixos durch die geographische Anknüpfung, zumal die Sonne immer wieder von Osten kommt, statt nach dem westlichen auch nach dem östlichen Aiaia verlegt ist und welches während dieser Zeit zugleich in die Gewalt des Unterweltherrschers, sei es Aietes, sei es Geryones, gebracht, vom unterweltlichen Drachen oder Hund bewacht wird, jetzt zur Winterwende und zum Frühling erlöst, zurückgebracht, befreit werden. An sich kehrte freilich Gott und Göttin selber, die dorthin

1) Vgl. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms I, p. 545.

gegangen, zu dieser Zeit aus dem Unterweltsreiche, nicht einmal, sondern alljährlich zurück. So führte Apollon-Artemis, die Tages- und Nachtlichtgottheit, in Milet, insbesondere als Hekaergos und Hekaerga, so Iason-Medeia, so Aphrodite-Phaon, so Herakles immer wieder das aus der Winterhaft befreite Goldlicht zurück. Da aber Lichtgott und Göttin zugleich chthonische Gottheiten waren, weil alles Erdenleben von jenen bedingt wurde, und insbesondere auch neben dem Ackerbau die noch ältere Viehzucht an jene geknüpft war, so erschien der Lichtgott und die Lichtgöttin zugleich in derselben Gestalt, in die er auf Erden sich, sei es als Stier und Kuh, wie Zeus und Io-Europa, sei es als Ross und Stute, wie Zeus-Poseidon und Demeter, sei es in Rücksicht auf die fruchtbare Zeugung als Widder und Ziege, Schafbock und Schaf, wie Zeus oder Apollon-Phrixos und Hera-Helle oder Pelias-Medeia, Dionysos-Pan mit Aphrodite, zu kleiden pflegte. Dies geschah dann so, dass diese chthonische Gestaltung zugleich auf die himmlische Erscheinung, wie die himmlische Gestaltung auf die chthonische Erscheinung der einen Gottheit übertragen wurde. Sie erschienen darum selber als Sonnenstier, Ross, Widder, Bock u. s. w. wie als Mondkuh, Stute, Ziege und Schaf. Hatten aber die Lichtgottheiten zur Winterzeit alles fruchtbare Leben der Menschen-, Thier- und Pflanzenwelt, der ganzen Natur mit sich in die Ferne, in die Fremde, in das unterweltliche Reich fortgenommen und hinabgeführt, so weideten insbesondere auch dort auf ihrer nächtlichen und winterlichen Sternenflur ihre Rinder-, Ross-, Ziegen- und Schafheerden, zu deren Hirten sie geworden waren, wie Apollon beim Admet, und wir dürfen uns nicht wundern, wenn von je her dann besonders mit dem nächtlichen und winterlichen Lichtgott nun am Himmel auch die Sterne als die Heerden des Sonnengottes und der Mondgöttin angesehen wurden, die bei Homer theils vom Polyphem bewacht, theils auf Thrinakia, im Homer. Hymnus auf den Apollon (411) in Tainaron, im unterweltlichen Reich, nach dem Mythus und der Heldensage in Hesperien, in Erytheia beim Unterweltsgott, bei Geryones streng bewacht und festgehalten werden, bis sie dann mit den in der Winterwende und zum Frühling zurückgekehrten Lichtgottheiten am sommernächtlichen Himmel ebenso mild und freundlich wie am winternächtlichen Himmel drohend und wild und verderblich in Kälte und Sturm erscheinen. Denn da die zurückkehrenden Lichtgottheiten zugleich auch alles neue

Leben auf Erden zurückführend, als chthonische Gottheiten erscheinen, die den Ackerbau wie die Heerdenzucht erneuerten, so floss eben wie in der Sache so in der Symbolik beides vielfach in einander. Kehrte also der Goldbock oder das goldene Vliess und in ihnen das neue Sonnenlicht zur Frühlingszeit zurück, so kehrten auch die sommerlichen Heerden am Himmel und auf Erden wieder, und wer jene zurückgeführt, hatte auch diese mitgebracht mit aller andern Sommerherrlichkeit, ganz wie der Dichter, vielleicht ohne den rechten Sinn zu ahnen, vom deutschen Odhin-Barbarossa im Liede sang: „Er hat hinabgenommen Des Reiches Herrlichkeit, Und wird einst wieder kommen Mit ihr, zu seiner Zeit.“

Goldflocke. In solchem Zusammenhang werden wir die Bedeutung der von Psyche gelösten Aufgabe leicht verstehen. Es galt jetzt mit der Winterwende das Sonnenlicht aus der Unterwelt zurückzuführen und mit dem goldnen Sonnenlicht den ganzen Heerdenreichthum, insbesondere der Schafe mit ihrer für die Kleider verarbeiteten Wolle, der Erde zurückzugeben. Das war freilich keine kleine, keine leichte Arbeit. Fanden wir aber eben schon an dem Fluss der Unterwelt den vom Zeus oder Apollon Lykaios und Nomios nur abgelösten Pan Nomios mit seiner Ziegenheerde, wie er mit der Syrinx auf dem Schilfrohr bläst, so ist hier dem Gott entsprechend die Göttin als noch unterweltliche bald sich verjüngende Aphrodite-Psyche an demselben Unterweltsfluss mit demselben Rohr schon als Aphrodite ἐν καλάμοις zur viridis Arundo erwachsen und mit der noch unbewacht, noch wild und verderblich im unterweltlichen Walde umherstreifenden Schafheerde in Verbindung gebracht. Wurde doch berichtet [1], dass in Delphi mit Apollon in Verbindung der Wolf, in Samos das Schaf göttlich verehrt sei, angeblich weil beide Thiere das in der Erde vergrabene Gold entdeckt hätten. Der Wolf war aber mit dem Zeus und Apollon Lykaios in Verbindung der winternächtliche Lichtgott, der als Opfer, wie gewiss auch das Schaf, ähnlich dem Widder des Phrixos, fallen musste, wenn der sommerliche Lichtgott wiederkehrte. So wurde also von der Göttin mit der Goldflocke zunächst das Sonnenlicht, aber damit dann zur Frühlingszeit auch aller Heerdenreichthum zurückgeführt, insbesondere auch der Schafheerden. Die feindlichen, bissigen, stössigen

1) Aelian. h. an. XII, 40 u. a.

verderblichen Schafe — die Motivierung durch die Sonnenhitze könnte nur die erste Entstehung ihrer feindlichen Natur von der Hochsommer- bis zur Hochwinterzeit in den Vorfrühling hinein betreffen — gehörten noch dem feindlichen, verderblichen Reich der Unterwelt an. Aber war diese Zeit vorüber, dann waren an Stelle der wilden die zahmen, geduldigen, ergiebigen Thiere des Sommers getreten. Und dies war in Milet von ganz besonderer Bedeutung, da die milesischen Schafheerden mit ihrer Wolle bekanntlich vor allen übrigen ausgezeichnet und gefeiert waren.

Die Wollenwäsche. Wir finden nun hiermit ganz übereinstimmend denselben Sinn ausgedrückt, wenn die Aufgabe im nordischen Märchen lautet, die schwarze Wolle, die dem überall schwarzen, dunklen Reich der Unterwelt angehört, weiss und lichtvoll zu waschen d. h. an Stelle der nächtlichen Finsterniss das helle, weisse Licht zurückzubringen. Ja hierher gehört es auch, wie wir bereits erwähnt, wenn jetzt mit der Wiederkehr des Sonnenlichts, wie Nausikaa und ganz entsprechend Gudrun der früheren Menschensitte entsprechend u. a. thaten, alle die im Winter schmutzig gewordene, befleckte Wäsche rein gewaschen und in oder mit dem neuen Sonnenlichte weiss gebleicht wurde, oder wenn von der Göttin alsbald mit ihrem aufspriessenden Grün der Rasen- oder Blumenteppich, für den sie im Winter unter der Erde gesponnen, neu gewebt wurde, mit dem sie sich zu ihrer Hochzeit in aller ihrer Herrlichkeit schmücken wollte.

Das weissagende Rohr. Das neu aus der Wasser- und Erdtiefe erwachsene Rohr konnte aber, ganz wie oben Pan, dem Gott und der Göttin entsprechend, um so leichter selbstredend die noch arme Psyche als Weissagerohr berathen, da eben sein neues Grün selbst auf den baldigen Sieg des neuerwachten Naturlebens hinwies und ausserdem dem weissagenden Apollon-Pan entsprechend, auch in der Midassage das Rohr in gleicher Weise als Aphrodite-Syrinx die Geheimnisse aus der Tiefe ans Licht bringt. Wenn nun noch schliesslich die bereits im grünen Rohr erspriessende Göttin, ganz wie Demeter unter der Olive, hier als Psyche sich unter dem Platanenbaum birgt, der aus demselben Flusse trinkt, so werden wir zu denken haben, dass auch das durch dasselbe Wasser mit demselben Licht erregte Baumleben bereits im ebenso getränkten Platanenbaum der Aphrodite δενδρῖτις zu spriessen anfing. Ja selbst der Zusammenhang und die Ueber-

einstimmung der Aphrodite-Nemesis mit unserer Psyche wird hier von Neuem bestätigt, wenn jene ebenso den neugrünenden Zweig in der Hand hält und ebenso wie diese mit dem aus dem Fluss trinkenden Platanenbaum verknüpft wird.[1] Derselbe Gedanke würde weiter auch darin angedeutet sein, dass jetzt beim wiederkehrenden Frühling die Goldflocken an den Bäumen hängen bleiben, welche bereits vom Goldlicht beleuchtet, zu neuem Leben, Grünen und Blühen gefördert werden, weshalb auch Odysseus, als er vom Goldball der Nausikaa getroffen wird, unter dem Laub und Gebüsch erwacht und, gerade wie in der nordisch-deutschen Sage Thor im neu grünenden Sperberbaum, Tanhäuser und Christophorus im neu grünenden Stab, Orendel mit dem neuspriessenden Baumzweig, nachdem er aus der Meerestiefe jetzt errettet ist, als Erdgott seine Blösse vor der Nausikaa mit dem Baumzweig deckt. Wir haben bereits gesehen, wie in der Sage, im Märchen, in der aus beiden entlehnten Dichtung, ganz der am Baumzweig hängen gebliebenen Goldflocke gleich, oft einzelne Spuren und Andeutungen des ursprünglichen mythologischen Zusammenhangs haften geblieben sind. Wie wunderbar treffend darum der Vergleich der im neuen Licht, im neuen Grün verklärten, spriessenden Nausikaa mit dem am Altar der Artemis zu Delos schlank aufspriessenden Palmenzweig. Aber freilich mit dem Sonnenlicht, das nun die zweite Arbeit der Psyche gebracht, hing aufs engste zusammen vor Allem die Befruchtung, die Erneuerung der Natur durch das Wasser des Lebens. Darum war dies mit einer Art innerer Nothwendigkeit die dritte Aufgabe.

c. Das Wasser des Lebens.

Das Märchen. Psyche sollte ihren Muth und ihre Klugheit durch eine neue Probe beweisen. „Siehst du," ruft ihr Aphrodite zu, „jene steile Felsenspitze, von der aus schwarzer Quelle die finstern Fluthen herabfliessen und sich in das Becken der stygischen Gewässer ergiessen. Aus jener hochgelegenen Quelle sollst du mir diesen Krug füllen." Damit gab sie ihr eine Krystallflasche unter schweren Drohungen und entliess sie. Psyche eilt, von Neuem entschlossen, sich jetzt das Leben zu nehmen, den Berg hinan, aber da erkennt sie erst die todbringende

1) Paus. VII, 5, 1.

Gefahr ihres Unternehmens, wie es unmöglich war, zu diesem in tiefer Bergrinne herabsprudelnden eiskalten Wasser, das überdem von beiden Seiten durch Drachen bewacht war, zu gelangen. Ja das Wasser selber warnte sie, sich ihm zu nähern. So stand sie rathlos und verzweifelt vor der für sie völlig unlösbaren Aufgabe. Doch der Adler des Zeus gedachte daran, wie Eros einst auch ihm bei der Entführung des Ganymedes geholfen, und wollte sich darum gegen dessen Gattin jetzt dankbar beweisen. Er zeigte ihr, wie unmöglich es für sie sei, dies schreckliche Wasser der Styx zu erreichen, liess sich ihren Krug geben und zwischen den hütenden Drachen auf seinen Flügeln niederschwebend, fing er das Wasser, das ihm vergeblich zurief, unversehrt seiner Wege zu gehen, in jenem Kruge auf unter dem Vorgeben, dass er dies auf Geheiss der Aphrodite für sich selbst thue, um es der Göttin zu bringen, und brachte es gefüllt der Psyche zurück. Aber auch diesmal konnte sie den Zorn der Aphrodite nicht stillen.

Zeus Naios und Dione Nais. Wenn bisher noch ein Zweifel war, so befinden wir uns hier, obgleich auch schon bei der zweiten Aufgabe die nähere Bezeichnung des Flusses (cuius imi gurgites vicinum fontem despiciunt) kaum einen Zweifel zuliess, ausdrücklich bei dem Wasser der Styx, das vom hohen Berg in tiefer Felsenspalte von Drachen bewacht, mit eisiger Kälte in die Tiefe stürzt, in der Unterwelt. Denn auch die Quellen und vielfach die Flüsse, zumal in dem vorherrschenden Kalkboden Griechenlands, versiegten in der Hochsommerzeit, versanken in der Tiefe und erschienen zur Winterzeit kalt und schaurig, von Drachen bewacht, in der Gewalt der Todten- und Unterweltsgötter. Und doch war kein neues Leben auf Erden, keine Erneuerung der Fruchtbarkeit möglich, wenn nicht die Brunnen der Tiefe wieder aufgethan wurden, wenn nicht der Gott und die Göttin in ihrer Wassernatur aus der Tiefe zurückkehrten und selbst in den neu ans Licht getretenen Quellen und Flüssen zur Frühjahrszeit sprudelten oder im Regen aus den Wolken herunterstiegen, das durstende Land zu bewässern und neue Fruchtbarkeit zu erzeugen. Es war wie in Dodona der altpelasgische Zeus und die Dione selber, die als *Νάϊος* und *Ναΐς* heraufstiegen, in den Quellen sich ergossen, das Wasser des neuen Lebens aus der Tiefe auf die Oberwelt zur Befruchtung der Erde zurückbrachten. Darum verstehen wir es, wenn hier Zeus, welcher zuerst zwar nach seiner unterweltlichen Wasser-

natur selbst noch in solchem Wasser seine Stimme warnend, drohend, abschreckend gegen die Psyche erhebt, dann aber nach seiner Kehrseite als selbst aus dem unterweltlichen Wasser ans Licht gestiegener Gott der in Psyche versteckten Dione-Aphrodite als Adler, in Adlersgestalt zu Hülfe kommt und selbst das Wasser der Styx als Wasser des Lebens heraufholt oder vielmehr ursprünglich jetzt mit seinem wiederkehrenden Sonnenlicht aus der Tiefe als chthonischer Gott der Unterwelt sich verjüngend, mit dem alles befruchtenden, neues Leben erzeugenden Wasser zurückkehrt, mag er nun dabei in der Gestalt des winterlichen Adlers oder, wie in andern ganz entsprechenden Märchen, des winterlichen Raben erscheinen. Immer muss das Wasser des Lebens aus der Unterwelt entweder in der Tiefe oder im fernen Westen und Norden mit dem Sonnenlicht heraufgeholt, zurückgebracht werden, damit die neuen Quellen, die neuen Flüsse oder in ihnen der verjüngte Gott neu fliessen, dahin rauschen, alles befruchten könne.

Der Drache als Quellgott und Quellwächter. Aber freilich noch steht jetzt in der Vorfrühlingszeit wie das neue Licht, die neuaufspriessende Saat, die Fruchtbarkeit der neu sich verjüngenden Heerden, so auch das neubefruchtende Wasser des Lebens in der Gewalt, in der Hut des Unterweltsgottes, der selbst im stygischen, noch eiskalten, winterlichen Wasser, wie in unserm Märchen, seine abschreckende Stimme erhebt oder, wie ebenso hier, meist als Drache, ein- oder mehrgestaltig, einfach, verdoppelt oder vervielfacht, oft auch in der Gestalt eines andern winterlich verderblichen Thiers die Quelle, das Wasser des Lebens hütet und bewacht. Dieser Gott oder Drache muss erst bekämpft, überwunden, überlistet oder getödtet werden. Doch auch hierbei wird die ursprüngliche Einheit des Gottes, der sich aus seiner unterweltlich sterblichen Natur nur verjüngt und umgestaltet, dadurch angedeutet, dass der Gott selbst noch unterweltlich gedacht, als Drache oder auch Adler seine eigene unterweltliche Natur an sich selbst überwindet und ertödtet, um verjüngt als oberweltlicher Gott zu erscheinen. So tödtet Kadmos in Theben, der selbst als Drache erschien, den Drachen der Aresquelle daselbst, ebenso Siegfried, und überall begegnet uns dasselbe entsprechende Bild im Mythus, in der Sage wie im Märchen.

Die Giganten. Darum erneuerten ursprünglich in jedem Jahr die unterweltlichen, erdgeborenen, schlangenfüssigen Riesensöhne, die

Giganten, welche noch bei Homer mit den Phaiaken, den Todtenschiffern, verbunden werden, den Titanen und selbst auch den Kentauren verwandt, zumal in Thessalien auf den Phlegraiischen Gefilden zur Vorfrühlingszeit im Wetter und Sturm, im Hagel und Schnee ihren dämonischen Kampf gegen die olympischen Götter, wie uns dies wiederholt, im Anschluss an künstlerische Darstellungen zu Rom, Horaz noch schildert und wie wir dies in den neu aufgefundenen pergamenischen Reliefbildern grossartig aufgefasst und ausgeführt, jetzt betrachten können. Aber so sehr die ethische Nutzanwendung, zum Trost auch für den Augustus, von dem Vis consili expers mole ruit sua nahe lag, sie konnten doch nur mit Hülfe des Herakles und des selbst noch unterweltlich auf seinem Esel oder in Löwengestalt erscheinenden Dionysos überwunden werden, wenn beide — aus der Unterwelt zurückkehrend, selbst von ihrer chthonischen Sterblichkeit wie Psyche zur Unsterblichkeit verjüngt, im Frühling — durch ihr neues Sonnenlicht und ihre neue Fruchtbarkeit den Winter und die winterlich dämonischen Mächte vertrieben. Aehnlich verhielt es sich mit der Ueberwindung, Tödtung und Verjüngung der Quellgottheit in Delphi als pythischer Apollon, in Dodona als Zeus Naios und schliesslich auch in unserm Märchen.

G a n y m e d e s. Wenn nun dabei in unserm Märchen an den von demselben Adler mit demselben Eros für denselben Zeus geraubten Ganymedes angeknüpft wird, so ist auch dies kein zufälliger oder willkürlicher Zug oder auch Zusatz etwa des Apulejus, sondern wieder einer jener Anklänge, die uns nicht nur in der Homerischen Dichtung, sondern überall in den Sagen und Märchen oft nur leise angedeutet begegnen, tief im Märchen begründet und mit ein Beweis von der in Milet in die früheste Zeit zurückreichenden Entstehung des Märchens. Denn Ganymedes steht ursprünglich in nächster Beziehuug zu dem Zeus Naios, sei es dass wir ihn als Sohn des Tros und der früher attischen Kallirrhoe-Athene oder Kallirrhoe-Aphrodite, die später mit der Athene nach Ilios übertragen, zur Tochter des Skamandros geworden war, weshalb er zugleich für einen Sohn des attischen Erichthonios angesehen werden konnte, oder als Quellengott [1] oder als unter die Sterne versetzten Wassermann ansehen, der selbst wie Hylas und

1) Nach Pindar. fr. 110.

Kadmos in der Urne das Wasser aus der Tiefe geholt und auf den Ida versetzt, als schöner Jüngling (Ὑδροφόρος Urniger) seine Wasser dahinfliessen lässt.[1] In solchem Sinn hatte den Ganymed, wie in Kreta den Miletos, Zeus in Adlergestalt, wie hier das stygische Wasser als Hydrophoros aus der Tiefe ans Licht, in die Oberwelt heraufgeführt, weshalb mit ihm oder als Entgelt für ihn das Paar der dem Wasser entstiegenen Lichtrosse oder der mit ihm ebenso der Erde entstiegene goldene Weinstock dienen musste. Darum musste Ganymedes später vom Zeus unterschieden, immer wieder den Adler des Zeus aus seiner Urne, seinem Wasserkrug, seiner Schale tränken oder den Zeus selbst im Olympos als Mundschenk, wie neben ihm Hebe, bedienen, bis später die Liebe des Zeus zu dem von ihm getrennten Ganymed zur Weihe für die von Kreta importierte dorische Knabenliebe dienen sollte.

Der Wasserträger. Ja wir finden in völlig gleichem Sinn, sowohl zu Delphi wie zu Milet und weiter rückwärts zu Dodona wie zu Athen, den Gott und die Göttin und später diese vertretend den Priester und die Priesterin als Wasser- oder auch Thauträger und Trägerin (ὑδροφόρος, ἀρρηφόρος) mit Athene-Pandrosos verwandt. Und wie bei den Pelasgern begegnet uns auch bei den alten Thrakern schon in ihrem Heimathsland ganz dieselbe Symbolik, dass der neu aus der Tiefe zur Frühlingszeit hervorbrechende Quell- und Flussgott in Gestalt des Adlers oder auch des Stiers erscheint.

Herakles und Zeus-Acheloos. Es ist darum wesentlich kaum verschieden, wenn der dem Unterweltsgott entgegengesetzte Herakles, wie er alle andern winternächtlichen Ungeheuer oder den Aidoneus in seinen verschiedenen Gestaltungen überwinden muss, um als siegreicher Lichtgott, ursprünglich freilich sich aus ihm selbst verjüngend, in den Olympos mit der neuen Jugendgöttin vermählt, zurückzukehren, so auch in Stiersgestalt den unterweltlichen Acheloos besiegt, um jetzt mit der jungen Fruchtbarkeit des Zeus Naïos, die seinem Füllhorn entströmt, in erneuerter Kraft zur Frühlingszeit zurückzukehren.

Herakles und Zeus-Augeias. Ja selbst der durch den Herakles mit Hülfe des Alpheiosflusses bewirkten Säuberung des Augeiasstalles möchte kein wesentlich verschiedener Sinn zn Grunde liegen:

1) Vgl. noch über Ganymedes und Wasser holende Jungfrauen O Jahn, Arch. B. 29 fgg.

allen Schmutz und Unflath, welcher sich, zumal im Alpheiosthal zu Elis, unter der Herrschaft des winterlichen Heerden-Gottes angehäuft hat, schwemmt der neue Zeus Naïos (Herculea manu), wie oben Eros mit seinem neuen Gewässer kaum die winterlichen Blätter des Waldes, fort, um statt dessen mit seinen neuen Sonnenrossen und seinem neuen Quellenstrom neues Licht und Leben überall auszugiessen, auszubreiten.

Danae und die Danaiden. Selbst die Danaidensage in dem durstigen Boden von Argos hat ursprünglich keinen andern Sinn, als dass zur winterlichen Zeit all die Quellen versiegen, bodenlos in der Tiefe der Unterwelt weilen, was dann ethisch zur Strafe in der Unterwelt umgedeutet wurde, bis sie im Frühjahr aus solcher Tiefe wiederkehren, wo auch Zeus mit der Erdgöttin des Landes, Danae, im goldenen Nass und Regen seinen ἱερὸς γάμος feiert, oder wo Danae selbst aus der Tiefe mit dem jugendlichen Zeus nach seiner Licht- und Wasser- und Erdnatur, wie hier Psyche mit dem Wasser des Lebens zu der von ihr hier getrennten Aphrodite, zurückkehrt.

Das Wasser des Lebens. Die jetzt leicht verständlichen Parallelen zu dieser Aufgabe der Herauf- oder Herbeiholung des Wassers des Lebens in der Märchenliteratur sind ungemein zahlreich und zwar überall im Wesentlichen mit gleichem Sinn, weil überall an Licht und Wasser alle Erneuerung der Fruchtbarkeit geknüpft war.[1] Wir begnügen uns, zur Bestätigung einige besonders bezeichnende Züge anzuführen. In einem neugriechischen Märchen[2] schlägt die alte Lamia mit einem Hammer an den Felsen, bis dieser sich öffnet und sie dem Jüngling das Wasser des Lebens schöpfen konnte. Hiermit stimmt, wenn dies Wasser sich in einem ebenso rasch sich öffnendeu wie sich schliessenden Berg befindet.[3] Als der Jüngling an den Berg kam, rief er: „Adler mit deinen Flügeln!“ Da wuchsen ihm sogleich Flügel an und mit diesen schoss er, so schnell er konnte, durch den Spalt des Berges, füllte darinnen seine Kürbisflasche mit dem Wasser des Lebens und flog ebenso schnell aus dem Berge zurück, als dieser sich wieder öffnete. Er selbst verwandelt sich bei der Rückkehr in

1) Vgl. auch Friedländer und A. Kuhn in der oben angeführten Besprechung des Märchens.

2) Hahn II, 234.

3) Hahn II, 195, vgl. I, 238.

eine Ameise, dass er die Prinzessin überrascht und sich mit ihr vermählt. — Besonders bezeichnend ist das unter 69 angeführte Märchen: Sonne, Mond und Morgenstern. Die drei Geschwister kommen in die Gewalt der bösen Mächte, bis das Mädchen, die Sonne, fortgeht, in den Berg steigt, zur Quelle eilt, aus welcher sie schnell das Wasser des Lebens schöpft. Als sie wieder heraus eilt, schloss sich der Berg so dicht hinter ihr, dass er, wie die Symplegaden bei der Argo und der Taube, einen Theil ihres Kleides packte, während sonst gewöhnlich die Pforten der Unterwelt mit gewaltigem Krachen zuschlagen und die Fersen treffen. So konnte sie als erneuerte Sonnengöttin mit dem Lebenswasser, wenn auch zuerst noch gelähmt, ihre Brüder, Mond und Morgenstern, erlösen und mit sich zurückführen. Denn immer beweist dies Wasser seine alles belebende Wunderkraft, so dass es im deutschen Märchen an Christi Wunderwerk zu Kana angelehnt, gleich bei der Wintersonnenwende in seiner Verjüngungs-, Erneuerungs- und Heilungskraft auch das Wasser in Wein verwandeln sollte.

Wie aber hier im Märchen Psyche-Aphrodite neben dem Zeus, so war insbesondere zu Milet, wie wir oben gesehen, neben dem didymaiischen Apollon die Artemis als Lichtgottheit zugleich die Wasserträgerin, und die Heilkraft des Gottes und der Göttin als *Οὔλιος*, ebenso wie seine Weissagekraft, wurde hier zu seiner heiligen Quelle, ganz wie in Delphi und ursprünglich zu Dodona, in nächste Beziehung gesetzt, so dass hierdurch die im Wesen der Gottheit begründete Beziehung der Psyche-Aphrodite als Hydrophoros zu dem Quell- und Weissagegott Apollon, die in unserm Märchen in dem ihr Geschick bestimmenden Orakel erscheint, von Neuem bestätigt wird. Das ursprünglich noch zwischen Zeus, Apollon, Dionysos, Eros wie Dione, Artemis, Aphrodite und Psyche fliessende Wesen der Gottheit konnte nach seiner Licht- und Wasser- und Erdnatur, wie wir auch in der karischen Uebertragung auf Kaunos und Byblis gesehen, mit wesentlich gleichem Inhalt in verschiedener Form Gestaltung und Anknüpfung gewinnen.

d. Psyches Schönheitssalbe.

Das Märchen. Aphrodite war immer noch nicht zufriedengestellt, sondern rief der Psyche unter schrecklichen Drohungen mit boshaftem Lachen zu: „Du scheinst mir wahrlich eine böse Zauberin, dass du so

geschickt meine Befehle ausgeführt hast. Aber noch folgenden Dienst sollst du, mein Püppchen, mir leisten. Nimm diese Büchse hier und gehe damit in die Unterwelt zum Hause des Orkos. Dort bringe die Büchse der Persephone und sage ihr: „„Aphrodite bittet dich, ihr nur ein wenig von deiner Schönheit zu schicken, so viel wenigstens für einen Tag hinreicht. Denn alles was sie hatte, brauchte sie auf zur Pflege ihres kranken Sohnes."" Doch komme nicht zu spät zurück, weil ich es nothwendig brauche, um zur Versammlung der Götter zu gehen." Nun merkte Psyche, dass es ganz um sie geschehen sei, da sie in ihren offenbaren Tod geschickt wurde. Ohne zu zaudern, ging sie zu einem hohen Thurm, um sich von demselben herabzustürzen, weil sie dann geradeswegs in die Unterwelt gelangte. Aber der Thurm brach plötzlich in die Worte aus: „Warum willst du, Arme, dich in den Tod stürzen? Was scheust du vor dieser letzten Arbeit zurück? Ist dein Geist einmal von deinem Körper getrennt, dann wirst du zwar tief unten in den Tartaros hinabsteigen, doch nie von dort zurückkehren können. Darum höre mich." Er giebt ihr hierauf ganz genau ihr Verhalten und den Weg in die Unterwelt an, jedoch mit der ernsten Mahnung, nimmer die Büchse zu öffnen und neugierig den dort verborgenen Schatz der göttlichen Schönheit zu betrachten. So machte sich Psyche, nachdem der Thurm sein Weissageramt erfüllt hatte, ohne weiter zu zaudern, auf den Weg nach Tainaros, nimmt, wie ihr geboten, die beiden Münzen und die beiden Kuchen und eilt den Weg in die Tiefe hinab. Schweigend ging sie an dem Eseltreiber vorüber, der sie aufforderte, ihm das herabgefallene Holz wieder auf den Esel laden zu helfen, bezahlte dem Charon für sein Uebersetzen den Fährlohn, ohne dabei dem todten Greis, der auf dem Wasser schwamm, in den Kahn zu helfen, erhörte auch nicht die trügerischen Bitten der drei Weberinnen, sondern gelangte, nachdem sie den Kerberos mit ihrem Honigkuchen beschwichtigt, zum Hause der Persephone. Doch nahm sie auch von dieser weder den weichen Stuhl noch die weichliche Speise, welche dieselbe ihr anbot, sondern hockte nur zu ihren Füssen auf dem Boden, begnügte sich mit einem Stückchen Brod und richtete die Botschaft der Aphrodite aus. Dann empfing sie wieder die geheim gefüllte und verschlossene Büchse, und nachdem sie auf ihrem Rückweg das Bellen des Kerberos mit ihrem Bissen beschwichtigt und dem Fährmann den Lohn wieder entrichtet, kehrte sie jetzt selbst viel frischer

und kräftigter geworden, aus der Unterwelt zurück. So erreichte und begrüsste sie von Neuem das reine, helle Sonnenlicht.

Aber ach, so sehr sie eilte, ihren Auftrag völlig auszurichten, wurde sie nun doch von sträflicher Neugier erfasst. Sie macht sich Vorwürfe, dass sie eben selbst im Besitz der göttlichen Schönheit, für sich kein Bischen davon bekommen solle, obwohl sie dadurch ihrem schönen Geliebten nur um so besser gefallen würde. Und kaum gedacht, so hat sie auch schon die Büchse geöffnet. Aber da war nichts von Schönheit zu sehen, sondern nur der Todesschlaf befand sich in der Büchse, der sie sogleich, nachdem sie den Deckel abgenommen, überfällt, sich über alle ihre Glieder verbreitet und sich ihrer so völlig bemächtigt, dass sie auf dem Wege wie todt zusammensinkt. Da lag sie nun am Abend ausgestreckt und unbeweglich wie eine schlafende Leiche.

Allein Eros war inzwischen von seiner Wunde genesen und, weil er die Abwesenheit seiner Psyche nicht länger ertragen konnte, war er durch das ganz enge Fenster jenes Schlafgemachs, in welchem er eingesperrt worden, herausgeschlüpft, war mit seinen durch die längere Ruhe gestärkten Flügeln schnell seiner Psyche zu Hülfe geeilt, hatte von ihr den Todesschlaf abgestreift und, nachdem er denselben wieder in die Büchse gesteckt, seine Psyche mit einem unschädlichen Stich seines Pfeiles aufgeweckt. „Siehe,“ sprach er, „du Arme, bald wärst du durch dieselbe Neugier von Neuem verloren gewesen. Doch vollende jetzt schnell, was dir meine Mutter befohlen. Für das Uebrige werde ich sorgen.“ Nach diesen Worten flog ihr Geliebter leicht in die Höhe, und Psyche brachte eilends der Aphrodite das Geschenk der Persephone.

Die letzte Prüfung. So sind wir denn mit dieser Arbeit, wie auch bereits mit den drei früheren, mitten in die Unterwelt versetzt. Es ist derselbe Gedanke nur in vier verschiedene besondere Formen gekleidet, von denen jede im Wesentlichen dasselbe ausdrückt und auch die übrigen in sich schliessen, mitumfassen kann, die aber doch in unserm Märchen wieder so geordnet sind, dass eine gewisse natürliche Reihenfolge entsteht, die dann den Schlusssatz des alljährlichen Naturdramas zur nothwendigen Folge hat. In solcher Reihenfolge erscheint nun diese Aufgabe der Psyche als die letzte und die schwerste,

welche mit einer gewissen Naturnothwendigkeit ihrem schliesslichen Triumph vorausgeht.

Aphrodite-Persephone. Auch hier ist wieder ursprünglich Aphrodite und Psyche als eins zu denken. Aphrodite ist selber, wie die Venus Libitina bei den Römern, in der Winterzeit zur Todesgöttin, zur Persephone, zur alten Frau, in Milet zur Deione, geworden, als dieselbe Göttin, welche mit dem Gott zugleich alles Leben tödtet wie zu seiner Zeit auch wieder erzeugt. Darum konnte sie als Dione mit dem Zeus als gestorben und begraben erscheinen, konnte als zur Unterwelt zu ihrem Geliebten, wie wir schon gesehen, herabsteigend gedacht und als Todesgöttin ganz wie Persephone verehrt werden. So befand sich zu Delphi ihr Bild als *ἐπιτυμβιδία*, *πρὸς ὃ τοὺς κατοιχομένους ἐπὶ τὰς χοὰς ἀνακαλοῦνται.*[1] Der chthonische Zeus und Apollon und Dionysos, in der Heroensage Herakles, Peirithoos, Theseus mussten in die Unterwelt, um dort winterlich als Aidoneus zu herrschen, mit der Göttin sich zu vermählen, mit ihr zu büssen und dann, wie Dionysos oder Phaon die Persephone-Aphrodite, mit sich zurückzuführen, mit ihrem neuen Licht und Leben zur Frühlingszeit zurückzukehren. Später werden sie in der Sage durch den von ihnen unterschiedenen Gott der Unterwelt selbst dorthin zu gehen genöthigt oder abgeschickt und kommen so nun in der von der Unterweltsgottheit unterschiedenen Gestaltung gleicherweise, zum Theil als proleptisch verjüngte Wesen, zu ihnen. Ganz ebenso ist es bei der Göttin der Fall, so dass in demselben Sinn die Aphrodite hier die Psyche zur Persephone schickt, anstatt dass ursprünglich die Aphrodite, welche zur Winterzeit selbst die Persephone geworden war, in ihrer Verjüngung selbst als Psyche erscheint, welche jetzt, wie sie zur Hochsommerzeit in ihrer *κάθοδος* in die Unterwelt hinabgestiegen war, nach der Wintersonnenwende sich verjüngend, jetzt wieder in ihrer *ἄνοδος* zurückkehrt und mit ihrem Licht und Wasser und Heilmittel das neue Leben der Saaten, der Heerden und der Menschen, die ganze Erneuerung der wunderbaren Herrlichkeit als Licht- und Wasser- und Erdgottheit wiederbringt. Die neue Göttin will sich mit dem neuen Gott vermählen, dazu bedarf sie als Aphrodite-Psyche in der That,

1) Plutarch. Qu. R. 23. In Argos hiess die Aphrodite *τυμβώρυχος*, Clemens Alex. Protr. II, 38 vgl. Preller, Gr. M. I, 220.

um in die Versammlung der olympischen, oberen Götter zurückzukehren, der Erneuerung ihrer zur Winterzeit ganz verlornen Schönheit.

Die Zaubersalbe. Sehen wir uns erst die Zaubersalbe etwas näher an, so werden wir auch hier finden, dass aller Aberglaube zu aller Zeit in seiner Wurzel auf die allmählich erst entstandene Verzerrung und Entartung des Glaubens zurückzuführen ist. Der Zauber bedient sich schon früh im Mythus wie in der Dichtung eines besonderen Werkzeuges und Trägers seiner Wirkung, und so finden wir schon in den ältesten Zeiten besondere Zaubermittel (φάρμακα), welche meist mit der ältesten Heilkunde, die oft genug und lange Zeit im Volksglauben mit der Zauberei vermengt wurde, zusammenhingen. Schon Homer kennt drei Arten Zaubermittel als φάρμακα ἐπίπαστα, πιστά, χριστά, Zauberkräuter, Zaubertränke, Zaubersalben, zu denen als Heilmittel noch das Besprechen (ἐπῳδή) der Wunden hinzukam. Als Schmerz und Wunden lindernde Heilmittel wurden insbesondere Heilkräuter verwandt, und Agamede kannte deren, soviel die weite Erde wachsen liess. Aber die Kräuter wurden nicht bloss aufgelegt, sondern auch unter den Trank gemischt, zum Trank bereitet oder zum männertödtenden Gift verarbeitet, in welches zum Verderben der Feinde die Pfeile getaucht wurden. Solche Kräuter, wie sie theils zum Verderben und Tod, theils zur Heilung und Schmerzstillung (πολλὰ μὲν ἐσθλὰ μεμιγμένα, πολλὰ δὲ λυγρά), bald zugleich, und zwar meist mit Wein gemischt, wie von der Helena, auch gegen Seelenwunden, Seelenschmerz gebraucht wurden, um Vergessenheit der Leiden und Sorgen oder auch Schlaf zu erzeugen, wuchsen besonders in Epeiros bei Ephyra nahe der Unterwelt, dann in Thessalien, in Kolchis und in Aegypten. Die zauberkundige (πολυφάρμακος) Kirke mischte ihr Zaubermittel in den Mischtrank (κυκεών, σῖτος), um damit die Gefährten des Odysseus zu verwandeln, während Hermes dem Odysseus als Gegenmittel (φάρμακον ἐσθλόν) ein Kraut mit schwarzer Wurzel und milchweisser Blüthe, μῶλυ von den Göttern genannt, das aber für die Menschen schwer aus der Erde zu ziehen war, darreichte.[1] Hierauf bestrich sie, vom Odysseus bezwungen, mit einer andern Zaubersalbe jeden der Gefährten, um ihnen ihre frühere Gestalt zurückzugeben, sie zu verjüngen, zu verschönern.[2]

1) Hom. Od. X, 303. 2) X, 392 fgg.

Die Zaubergottheit. Wir sehen, es ist die Unterweltsgöttin, welche so tödtet wie neubelebt, so in ihre Winternacht hereinzieht, in die winterlichen Thierleiber kleidet, wie zu ihrer Zeit in das neue, junge, schöne Leben zurückführt. Diese in der Macht, dem Willen und Wort der Göttin liegende Kraft wird auf das von ihr benutzte Mittel übertragen, in seiner doppelten Wirkung auch als der Form nach von einander verschieden gedacht. Einmal wirkt es verderblich als Zaubertrank oder wie auch im Goldnen Esel zur Verzauberung der ursprünglichen Göttin in eine Eule, des Gottes Dionysos in einen Esel als Zaubersalbe, und dann wieder neuverjüngend als Zaubersalbe oder im Goldenen Esel als Rosenspeise, während Hermes-Odysseus in dem einen Zauberkraut, das mit seiner schwarzen in die Tiefe reichenden Wurzel der Nacht und dem Tode, mit seiner milchweissen Blüthe dem Licht und dem Leben angehört, Wirkung und Gegenwirkung im Wechsel des Lichtes vereinigt. Was die Kirke kann, vermag auch ihr Ebenbild die nächtliche Medeia und die Hekate, die eigentliche Zauber- und Hexenmutter, -Meisterin und -Köchin in gleicher Weise mit Zaubersalbe und Zaubertrank wie tödtend so neubelebend nach ihrer Licht- und ihrer Erdnatur, während dem ebenso nächtlichen Hermes, der zu gleicher Wirkung Tod und Leben, Schlaf und Erwachen erzeugend, der Kirke gleich seine Zauberruthe oder seinen Zauberstab führt, auch der aus dem Zeus nach gleicher Doppelnatur wie Hermes hervorgegangene Eros zu vergleichen ist, der mit seinem Pfeil und mit seiner Fackel wie Leben so Tod, wie Seligkeit so Pein erzeugt und gerade hier in unserm Märchen nach seiner ursprünglichen Bedeutung den Tod verscheucht, um mit seinem Pfeil die Psyche ins Leben zurückzuführen.

Zaubermittel. So ist denn von jeher wie in die Heldensage, so besonders in das Märchen, mit gleicher Bedeutung fast stehend geworden, die Zaubersalbe eingedrungen, besonders wenn es immer wieder gilt, nach Art der Kirke, nicht als durch ihre Kraft, durch ihr Wort, sondern nach Menschenart als durch ein äufseres Mittel, sei es Ruthe, Kraut, Salbe oder Trank, die ganze Welt, den von ihr unterschiedenen Gott der Natur und alles, was darinnen ist, in den Wintertod hinein- und in das Sommerleben heraus-, zurückzuzaubern.

Aphroditens Zaubersalbe. Insbesondere galt dies auch von der Dione, Aphrodite, welche den Winter selbst zur Persephone,

Deione, Hekate geworden, als alte Göttin, wie in unserm Märchen trotz ihres Sträubens, und als alte Frau erschien und dann bei der Wiederkehr des Frühlings selbst wieder aus der Erde oder Meerestiefe, wie in unserm Märchen durch die Seemöve zurückgerufen, vom Dionysos oder Apollon-Phaon aus dem Hades ans Licht zurückgeführt wurde oder, wie in unserm Märchen von der Persephone unterschieden, als Aphrodite-Psyche selbst zurückkehrte. In diesem Sinn und Zusammenhang verstehen wir leicht die schöne Sage, wie der hier selbst zum Fährmann der Unterwelt gewordene Apollon-Phaon am Leukadischen Fels und später nach Lesbos übertragen, die Aphrodite als alte Frau umsonst und willig zurückführte. Da hatte denn die Göttin, welche auch bei Homer den Leichnam des Hektor schützend und erhaltend mit ihrem Rosenöl salbte, welche ferner der Hera den Gürtel mit allem Liebeszauber lieh, ihm zum Lohne dafür ein Alabastron mit Salbe gegeben, welche ihn, der auch so alt wie sie zur Winterzeit geworden, verjüngte und verschönte, als er sich damit bestrichen, dass er später als der Schönste aller Sterblichen von allen, insbesondere auch von der Aphrodite selbst, geliebt wurde. Aber auch hier tritt wieder die ursprüngliche Bedeutung der Zaubersalbe hervor, wenn statt derselben bei Plinius das dem Moly des Hermes verwandte Zauberkraut, die weisse Erynge (Mannstreu, Centum capita) gesetzt wird, wohl auch mit weisser Blüthe und schwarzer Wurzel und zwar mannweiblicher Wurzel, die schwer zu finden war; wenn aber ein Mann die männliche Wurzel gefunden, ward er durch dieselbe, wie Phaon in Lesbos, allen Frauen liebenswerth. [1]

Die Zauberbüchse. Wenn also das Mittel, diese Schönheit, diese Verjüngung zu erzeugen, wie im alten Mythus und wie in der Dichtung schon seit Homer, als Salbe aufgefasst wird, so ist in der That jetzt im Vorfrühling diese Schönheit, diese Salbe noch eine im Erdenschoosse, in der Unterwelt, in der Büchse verborgene, ganz wie der in der Tiefe der Erde, des Meers, im Kasten verschlossene, im Schlafgemach der Göttin eingesperrte Dionysos, Erichthonios, Perseus und Zeus-Eros sowohl nach seiner neuen Licht- als Erdgestalt. Aber die Zeit dieser Verschlossenheit nahet sich jetzt ihrem Ende. Die bisher verschlossene Erde öffnet ihren Schooss (Terra aperitur, Mun-

1) Aelian. V. H. XII, 18, vgl. Plin. h. n. XXII, 9.

dus patet). Die Verstorbenen werden ans Licht gerufen. Alles bis dahin todte Leben erwacht und fängt an von Neuem zu spriessen. Die Lade, die Büchse wird geöffnet.

Der geheilte Eros. Aber freilich spielt hier zuerst der richtige Gedanke dazwischen, dies kann nicht eher geschehen, ehe der Gott als Lichtgott erst frei geworden ist. Darum muss der jugendliche Zeus nach seiner Lichtnatur, da ihm jetzt seine bisher gelähmte Flugkraft erneuert, seine bisher verwundete Schulter geheilt und zwar mit jener Zaubersalbe der Aphrodite, in Milet des Apollon Ulios, oder wie sonst auch bei seiner Erdnatur mit dem Wasser des Lebens geheilt ist, mit seinen erneuerten Flügeln aus dem Gefängniss im Thalamos seiner Mutter als der unterweltlichen Aphrodite, wenn auch im Anfang noch ganz, ganz klein durch die enge Fensterspalte entschlüpfen. Und sein Erstes ist, sich nach seiner einzig geliebten Erdgöttin, von welcher er so lange gegen seinen Willen sich trennen musste und getrennt wurde, sich umzusehen.

Die entschlafene Psyche. Aber wie muss er sie wiederfinden? Zwar die Zeit ihrer Erlösung ist nahe. Schon ist sie ihm entsprechend als Lichtgöttin aus der Tiefe emporgestiegen, hat die Schrecken und Gefahren der Unterwelt siegreich überwunden, fühlt bereits den Trieb des neuen Lebens in sich, in ihrem jugendlichen Mutterschooss, ist im Begriff sich mit der neuen Schönheitssalbe für ihren Vielgeliebten zu schmücken. Aber als Erdgöttin ist sie und zwar schon seit der Herbstzeit den ganzen Winter über, völlig wie die nordische und deutsche Brunhilde oder wie das Dornröschen unseres deutschen Märchens noch tief in Todesschlaf versenkt und liegt dort ausgestreckt, zusammengesunken wie eine schlafende Leiche. Das muss denn hier noch einmal von ihrer sträflichen, unzeitigen Neugier gekommen sein, obgleich freilich dieser lange Winterschlaf ihr hier nur gewissermassen nachträglich (ex tempore, en passant) als Erdgöttin zuertheilt wird, während sie jetzt als Lichtgöttin wie der Gott bereits ans Licht getreten ist. Die Büchse enthält auch in der That nach der Doppelnatur des Gottes zugleich Tod und Leben (*ὁ τρώσας ἰάσεται*). Doch die Zeit ist schon da, dass aus dem Todesschlaf das bisher verschlossene schöne Leben erwacht. Wie Sigurd und Siegfried in der nordisch-deutschen Sage, eilt darum jetzt der neubeschwingte Zeus oder Apollon-Eros herbei und streift ihr, wie Siegfried der Brunhild,

den Todesschlaf ab, sie mit seinem warmen Liebeskuss oder seinem jetzt nicht tödtenden, sondern belebenden Sonnenpfeil zu neuem Leben zu erwecken und kann sie selbst auffordern, die nun in der That anstatt des langen Todesschlafs wieder mit Schönheitssalbe gefüllte Büchse seiner Mutter zu bringen, dass die Aphrodite-Psyche auch als verjüngte Erdgöttin in ihrer neuerstandenen Herrlichkeit mit all ihrer Jugendschönheit sich schmücke, von ihrer winterlichen Knechtesarbeit und Dienstbarkeit befreit, ebenbürtig und wohlbereitet in die Versammlung der oberen Götter auf dem Olympos erscheine.

Der Weissagethurm. Doch wir haben erst noch im Einzelnen ihren siegreichen Durchzug durch die Unterwelt zu betrachten. Zuerst fragen wir, wer ist denn ihr Wegweiser gewesen? Was hat es mit dem redseligen Weissagethurm auf sich? Wir haben festzuhalten, dass Psyche die Absicht hat, sich von dem Thurm herabzustürzen und so zur Unterwelt zu gelangen, dass dann aber derselbe Thurm ihr den regelmässigen, in der altgriechischen Anschauung von der Unterwelt wohlbegründeten Weg selbstredend angiebt. Und doch ist an sich in der That beides, Thurm und Unterwelt, obwohl hier von einander und aufserdem von dem Thalamos der Aphrodite unterschieden, ursprünglich ein und dasselbe. Die Unterwelt wird in verschiedener Weise bald als der dem oberen Himmelsgewölbe ganz entsprechende unterweltliche Mundus, bald als unterweltlicher Thalamos, Thesauros oder Pithos (Fass), in welchem sich Eurystheus flüchtend versteckt, bald als ins Meer geworfene Lade (*λάρναξ*, *κίστη* cista), und ebenso auch als unterweltlicher Thurm (*τύρσις*, turris) aufgefasst. So erscheint uns die Unterwelt besonders auch in der Danaesage,[1] wie selbst noch bei Horaz: Inclusam Danaen turris aenea Robustaeque fores et vigilum canum Tristes excubiae munierant satis, als eine Art Thurm mit gewölbtem unterweltlichem Himmelsdach, wie z. B. auch der Mundus und das Tullianum in Rom, durch deren Decke (*ὀροφή*), welche sonst durch den lapis manalis als Schlussstein geschlossen war, jetzt zur Frühlingszeit Zeus als goldner Regen sich mit ihr vermählte. Denselben Thurm haben wir schon in Verbindung mit dem Garten des Phoibos als Thurm des Kronos kennen gelernt. Wurde aber die Unter-

1) III, 16; vgl. Soph. Ant. 945; wie auch Apollod. 2, 4, 1 sagt: *ὑπὸ γῆν θάλαμον κατασκευάσας χάλκεον.*

welt als hoher Thurm aufgefasst, so verstehen wir es, warum wiederholt auch in den Märchen uns dieser Thurm in gleicher Beziehung begegnet.

Der Zauberthurm. In dem neugriechischen Märchen[1] Die verzauberte Königstochter oder der Zauberthurm heisst es: Die Lamnissa oder böse Hexe der Unterwelt raubt die Königstochter in einen grossen und schönen Thurm, wo sie dann, ganz wie unsre Psyche, sogleich in Schlaf versinkt. Es ist ihr Winterschlaf. Ein Königssohn hatte viel reden hören von der im Thurm schlafenden Königstochter, welche die schönste von allen Jungfrauen auf der Welt sei, aber nicht erwachen könne, wenn nicht ein Jüngling sie erlöse. Er dringt trotz aller Hindernisse durch die Pforte, durch die Löwen, die hier an Stelle der Drachen, der Hunde oder des Kerberos getreten, ungeachtet der jetzt noch feindlichen Ameisen und des grossen Fisches. Beim Uebergang über den Fluss kam er eben mit Hülfe der ihm jetzt zur Frühlingszeit freundlich gewordenen oder gemachten Thiere hinein, dass auch grade die Königstochter erwachte. Doch die Lamnissa wird ihn, wie diese ihm vorhersagt, nicht eher lassen, bis er 1) von 4000 Rindern alle Theile, Eingeweide, Häute, Bäuche, Fleisch und Knochen abgetrennt und wieder geordnet; 2) von den durch einander liegenden Getraidekörnern an demselben Tage jede Art gesondert, dazu 3) eine in den Fluss geworfene Nadel gefunden hat. Es gelingt mit Hülfe der ihm verpflichteten Thiere. Jetzt erst war er mit seiner Geliebten erlöst. Er eilte mit ihr auf das andere Ufer des Flusses, wo die Löwen und Ameisen waren, welche wie die Lamnissa hoffte, ihn fressen würden. Aber alles früher Feindliche war ihm jetzt hold geworden, ganz wie auch Kerberos dem aus der Unterwelt zurückkehrenden Dionysos. Der Königssohn brachte seine Geliebte nach Hause, vermählte sich mit ihr, und Gott, der das Mädchen sehr liebte, verlieh ihr als Mitgift die Gabe, die Zukunft zu schauen, und erhob es aus einer Sterblichen, ganz wie angeblich Zeus die Psyche, zu einer Göttin.

Wir sehen fast überall die Parallele zu unserm Märchen, wie auch das dornumrankte Königsschloss beim Dornröschen hiervon nicht verschieden ist. Mit Recht erinnert hierbei darum Schmidt an die Stelle Tertullians, wonach in den Märchen der Alten die Thürme der

1) Schmidt Gr. M. 6. 2) p. 226.

Lamia neben den Kämmen des Sol fast stehend waren.[1] Wenn aber dieser Thurm selbst wie schliesslich die erlöste Jungfrau d. h. die aus der Alten neuerstandene Göttin in unserm Märchen, ähnlich wie Pan und das Rohr, weissagt, so vertritt damit der Ort, ganz wie Orkos und in der Midassage der Berg Tmolos, zugleich den Gott und die Göttin. Es ist für Milet das didymaiische Zwillingspaar, das zumal in der Winterzeit aus der Tiefe der Weissagequelle und des Unterweltswassers seine Orakel verkündigt als Pythischer und Delphischer Apollon, ganz wie der chthonische Zeus-Eros schon in der Tiefe seiner geliebten Psyche alles Kommende voraussagt, ohne doch ihr und sein eigenes in der Naturnothwendigkeit begründetes Geschick darum wenden zu können. Aehnlich tritt auch hier der Weissagethurm ganz an die Stelle des chthonischen Zeus oder Apollon-Eros, der seiner Geliebten, was Aphrodite sehr wohl weiss, zu Hülfe kommt, sei es im Fluss, im Rohr, in Pans Gestalt oder als Orkos selbst im Thurme.

Herabgang und Hinaufgang durch die Unterwelt. Es kommt nur darauf an, dass der Gott oder die Göttin, hier Psyche, sonst der auserwählte Sonnenjüngling, den Hinabgang zur Unterwelt jetzt verwandle in die Wiederkehr, die *κάθοδος* in die *ἄνοδος*. Nach der letzten Prüfung der Psyche — zugleich ein schlagender Beweis für den völlig eigenthümlich griechischen Charakter in unserem Märchen — gewinnt die Aufgabe ganz die Gestalt und hat ganz dieselbe Bedeutung wie die Sendung des Dionysos oder des Herakles in die Unterwelt mit ihrer glücklichen Wiederkehr. Die Sendung nimmt ihren Anfang in der Hochsommerzeit, die Wiederkehr in der Hochwinterzeit, beides ist hier nur, wie auch sonst in der Sage beim Dionysos und Herakles, enger zusammengezogen. Als Burleske ist dann dieses Motiv ganz ähnlich in den Fröschen des Aristophanes nicht ohne eine zwar vorsichtige Persiflierung der Mysterien benutzt.

Im Einzelnen wird uns hier die bekannte, namentlich durch die Localisirung in Epeiros weiter ausgeführte Vorstellung, der Griechen von der Unterwelt zur Anschauung gebracht, welche von den Dorern nach Tainaros verpflanzt wurde und so von hier für Kreta und Milet

3) adv. Valent. 3: Nonne tale aliquid dabitur te et in infantia inter somni difficultates a nutricula audisse, Lamiae turres et pectines Solis? Vgl. Grimm Hausm. III, 274.

als an Tainaros haftend, fixiert war. Der ganze rein menschlich gedachte Vorgang ist überall besonders mit Rücksicht auf die zu ermöglichende Wiederkehr der Psyche in die Oberwelt angeordnet: dass der Charon sein Fährgeld, der Kerberos seinen Honigkuchen hin und auch wieder zurück, also doppelt erhält. Hierdurch wird die Möglichkeit ihrer Wiederkehr, wie sonst gewöhnlich, so motiviert, dass die unterweltlichen Thiere oder der Gott, die Göttin in ihrer unterweltlichen Thiergestalt durch Wohlthat versöhnt und zur Dankbarkeit veranlasst, selbst in ihrem Zorn, ihrer Wuth beschwichtigt, zur Rückkehr behülflich sind, oder dass an sich schon die Unterweltsgottheit jetzt versöhnt erscheint, oder dass dieselbe ursprünglich selbst jetzt aus ihrer Schreckensgestalt sich wandelt, sich erneuert, zu ihrer Frühlingserscheinung theils nach ihrer Licht-, theils nach ihrer Erdnatur zurückkehrt.

Die vier Versuchungen. Wir haben also nur noch auf die der Psyche angeblich durch die böse Aphrodite bereiteten Versuchungen, Prüfungen, Gefahren zu achten, die hier der Weissagethurm ihr im Voraus schon alle nicht nur ankündigt, sondern auch zu vermeiden lehrt. Also 1) sie soll dem Eseltreiber nicht das herabgefallene Holz wieder aufladen helfen; 2) sie soll dem auf dem Wasser schwimmenden Todten nicht die Hand reichen, um ihn bei der Ueberfahrt in Charons Kahn zu nehmen; 3) sie soll den drei alten webenden Frauen auf ihre Bitten nicht beim Weben hülfreiche Hand leisten; 4) sie soll Persephones Aufforderung, sich bei ihr bequem niederzulassen oder mit ihr ein reichliches Mahl einzunehmen, nicht Folge leisten, sondern mit einem niedrigen Sitz am Boden und mit einem geringen Bissen Brot sich begnügen. Alle diese an die Psyche gestellten Forderungen erscheinen zwar, ächt märchenhaft, ganz harmlos, ganz natürlich, und ihre Versagung müsste eigentlich für unrecht, unfreundlich, unbarmherzig gelten, aber hier wird das Motiv ganz kindlich für die Versagung zunächst nur darin gefunden, dass alle diese Bitten durch die alte Aphrodite veranlasst, einzig den Zweck haben, die arme Psyche an ihrer Rückkehr in die Oberwelt, worauf doch grade jetzt alles ankommt, zu hindern, und zwar kindlich genug bei den drei ersten Aufforderungen dadurch, dass dann Psyche genöthigt wäre, bei solcher Hülfeleistung oder wohl auch bei dem Essen entweder die Honigkuchen, welche sie für den Kerberos in jeder Hand

hält oder die beiden Obole, die sie nach alter Sitte in ihrer Mundtasche trägt, zumal für die Rückkehr den je letzteren fortzugeben und so sich von der Wiederkehr auszuschliessen. Gewiss wird ihre scheinbare Unbarmherzigkeit durch die so nothwendig gewordene Rücksicht auf ihre Selbsterhaltung hinreichend motiviert, obgleich sonst meist in den Märchen eben die bei dem Weg in die Unterwelt bewiesene, jetzt an dem Jüngling oder der Jungfrau neu hervortretende Milde und Güte die Bahn bereitet und die sonst verderblichen Thiere der Unterwelt selbst, angeblich aus Dankbarkeit, völlig umgewandelt erscheinen lässt. Aber näher betrachtet, reicht die gebotene und bewiesene Vorsicht weit über das angeführte Motiv hinaus und ist vielmehr in der Naturnothwendigkeit begründet. Zur besseren und leichteren Erklärung kehren wir bei unserer Betrachtung die Reihenfolge um.

Das Mahl und Lager der Persephone. Zuerst darf Psyche sich nicht bequem und mit reichlichem Mahl bei der Persephone verweilen. Freilich an sich verweilt sie als Aphrodite-Persephone Jahr für Jahr ganz in derselben Weise und ebenso ganz dieselbe Zeit selbst als Unterweltsgöttin hier in ihrem winternächtlichen Reich. Später aber, als die Unterweltsgöttin von ihr abgesondert als Persephone bleibend fixiert war, kam es für sie darauf an, dass sie sich mit derselben nicht identificierte, nicht demselben Geschick bleibend verfiele, sondern wie Dionysos, wie auch Orpheus, wie Herakles nur käme, um wieder zu seiner Zeit zu gehen, zur Oberwelt zurückzukehren. Wie nun bei der Persephone fast schon märchenhaft ihr regelmässig in jedem Jahr sich wiederholendes Verweilen in der Unterwelt, das zwar in der Naturnothwendigkeit, in dem jährlichen Hinabsteigen der Wintersaat und der Todesgottheit und in der ebenso jährlichen Wiederkehr der Frühlingssaat und Lebensgottheit begründet war, auf den vermeintlich zufälligen Umstand zurückgeführt wurde und ganz ähnlich immer von Neuem zurückgeführt wird, dass Persephone von dem ihr dargereichten Granatapfel des Aidoneus gegessen hatte, während dies doch nur das Symbol der beiderseitigen Vermählung in der Unterwelt war, so ist es ähnlich hier in unserm Märchen geschehen. Das bequeme sich hier Niederlassen, das Lager ebenso wie das üppig mit der Persephone gefeierte Mahl, das wir schon bei den Eleusinien als Hochzeitsmahl des Dionysos und der Kore kennen

gelernt haben, würde die Psyche dem hier freilich im Hintergrund gebliebenen Aidoneus oder chthonischen Zeus gegenüber als mit der Persephone identificiert, zu bleibender Gemeinschaft und Vermählung auf die Unterwelt, auf den Orkos angewiesen, uns erscheinen lassen, ganz wie im eigentlichen Sinn den hierher gebannten Theseus oder mehr noch den mit der Persephone buhlenden Peirithoos.[1] Àber die in Psyche verjüngte Aphrodite streift jetzt die Persephone-Natur von sich ab, trennt sich von ihr, löst sich trotz ihrer ursprünglichen Verbindung von Tisch und Bett von ihr los und steigt als ihre altera ego zur Oberwelt hinauf.

Die drei Weberinnen im Orkos. Ganz dieselbe Bewandtniss hat es mit ihrer Beziehung zu den drei alten Weberinnen. Auch in ihnen erscheint nur verdreifacht die winterliche Göttin der Unterwelt, welche ursprünglich als die theils schon zur Herbstzeit in der Wintersaat, theils zur Frühlingszeit mit der Penelope verwandt, alles neue Leben erzeugende, auch alles Menschenleben verjüngende Erdgöttin zugleich als winterliche Spinnerin mit dem Weben des neuen Frühlingsteppichs im Schooss der Erde als Klotho, wozu sich nach den drei Zeitmomenten Lachesis und Atropos gesellten, den Lebens- und Schicksalsfaden der Menschen spann. Zwar war es an sich erst recht die in Psyche verjüngte Aphrodite, welche alles neue Leben erzeugte und als Nemesis bestimmte, aber hier durfte sie mit den bleibend alt und unterweltlich gewordenen Moiren oder Parzen oder Graien nicht zusammenfallen, sondern musste, da jetzt nur einseitig die Erneuerung des Lebens betont wird, an ihnen vorüber die Schönheitssalbe zu ihrer Verjüngung gewinnen, um dann ans Licht und in die Oberwelt zurückzukehren.

Der todte Schwimmer. In diesem Zusammenhang und in solcher Beleuchtung gewinnen auch die beiden noch übrigen Bilder das richtige Verständniss. Hätte Psyche des in dem todten Schwimmer personificierten Todes kalte Hand ergriffen und zu sich in den Kahn gezogen, so wäre sie, die jetzt zu neuem Leben bestimmte Göttin, durch solche Gemeinschaft ebenso bleibend des Todes geworden, in des Todes Gewalt geblieben. Das manum dare wäre ein Sichergeben geworden; es wäre

1) Vgl. Horat. c. IV, 7, 25: Infernis neque enim tenebris Diana pudicum Liberat Hippolytum Nec lethaea valet Theseus abrumpere caro Vincula Pirithoo.

dies für die Aphrodite-Psyche bleibend das von dem unterweltlichen Lichtgotte Hephaistos bei Homer so kunstreich geschmiedete Fangnetz geworden, das zwar Hephaistos doch zu ihrer Zeit trotz ihres Buhlens mit dem chthonischen Zeus-Ares immer wieder lösen musste. Aber sie fuhr an dem alten, todten Schwimmer vorüber, hin und wieder wie an den Moiren, an der Persephone: sie wollte und sie musste zum Licht und zum Leben zurück, keine Todesgewalt vermochte sie zu halten.

Der Eseltreiber. Und ähnlich verhielt es sich zuletzt auch mit dem Eseltreiber. Sie durfte, konnte und wollte ihm das herabgefallene Holz auf seine trügerische Bitte nicht aufladen helfen, nicht nur weil sie dabei ihre mitgebrachten Gaben hätte fortlegen müssen, sondern weil sie sich dadurch in die Dienstbarkeit des auch seinerseits den unterweltlichen Gott vertretenden Eseltreibers gegeben, von ihm festgehalten worden wäre. Denn der Eseltreiber ist, so sehr dies in der griechischen Sage verdunkelt erscheint, wie Silen nur eine andere Gestalt des unterweltlichen Dionysos, welcher zur Winterzeit, wie wir oben gesehen, sich selbst nicht nur in die Gestalt der unterweltlichen Thiere, wie des Löwen, Ebers, Wolfes, Drachen, sondern auch des durch seine Plumpheit und seine Gelüste verrufenen Esels kleidete. Als darum nach der Sage Apollon mit dem Pan-Marsyas im Flötenspiel wetteiferte und Tmolos für jenen, Midas für diesen entschied, sollte dieser nicht nur Eselsohren, sondern selbst ursprünglich Eselsgestalt, dem Dionysos-Silenos gleich, erhalten haben. Als Esel trug er die Mysterien des Gottes und erschien hier im Märchen, wie sonst als Eselreiter, als Eseltreiber mit dem Esel, angeblich bittend, die herabgefallenen Holzstücke wieder aufladen zu helfen. Nun waren aber alle in der Unterwelt verrichteten Arbeiten, ehe sie ethisch zu Strafen umgedeutet wurden, von Natur vergebliche, unwirksame, zur unfruchtbaren Winterzeit nutzlose Arbeiten. Nutzlos wälzte Sisyphos seinen Stein den Berg hinauf, nutzlos suchten die Danaiden mit ihren Quellen den bodenlosen Grund in Argos zu füllen, zu bewässern; nutzlos suchte Tantalos die ihm jetzt versagten Früchte und Gewässer zu erreichen. Nutzlos würde es gewiss gewesen sein, das herabgefallene Holz aufzuladen, da es immer wieder herunterfiel. Nicht ohne Zusammenhang hiermit, wie in der Sisyphossage, scheint auch die bekannte Fabel des Aesop von dem Armen, der den Tod herbeiruft, als er unter der Last des Holzes ächzt, und als derselbe kommt, ihn

nur bittet, ihm das Holzbündel aufladen zu helfen, wie auch Horaz noch sagt vom Satelles Orci, hic levare functum Pauperem laboribus Vocatus atque non vocatus audit.[1]

Der Oknos in der Unterwelt. Merkwürdig ist dabei eine gewisse, ebenso bereits ethisch umgedeutete Verwandtschaft in der Anschauung und Auffassung, welche uns bei Polygnots Gemälde von der Unterwelt in der Lesche zu Delphi begegnet. Der Künstler hatte hier das Hinabsteigen des Odysseus in die Unterwelt dargestellt.[2] Auf dem Gemälde befand sich zuerst der Acheron, in welchem sich Rohrhalmen (κάλαμοι) gewachsen zeigten mit dunkelangedeuteten Fischgestalten. Auf dem Wasser befand sich der Kahn mit dem alten Charon am Ruder, der, wie es schien, Tellis und Kleoboia überfuhr, wie sie auf ihren Knieen die geheime Lade der Demeter hielten. Am Ufer wurde unterhalb des Bootes, ähnlich wie in den Fröschen des Aristophanes, mit Beziehung auf die oben durch die Lade angedeuteten Mysterien (ἐν βορβόρῳ) ein gottloser Sohn von seinem Vater erwürgt und in dessen Nähe ein Tempelräuber bestraft. Weiter hin befand sich Eurynomos, der ursprünglich selbst der Herrscher im Hades, wie Eurystheus, jetzt nur noch als ein Todesdämon erscheint, gleich unserm auf dem Wasser schwimmenden Alten und den Seirenen verwandt, der das Fleisch der Gestorbenen verzehrt und nur das Gebein zurücklässt, mit dunkelem Aussehn und fletschenden Zähnen. Im Uebrigen heben wir nur einen Menschen mit der Ueberschrift Ὄκνος hervor, der ein Tau dreht. Aber eine Eselin hinter ihm frisst immer wieder auf, was er vom Strick gedreht hat, wie auch die Ionier sprichwörtlich von einem, der nutzlos arbeite (πονοῦντα ἐπὶ οὐδενὶ ὄνησιν φέροντι), sagen, dass er den Strick des Oknos drehe. Dasselbe besagten alle Arbeiten der Unterwelt, so dass darum auch die fruchtlose Kypresse dem Hades geweiht war. Der den Todesgott Dionysos vertretende Esel verzehrt, zerstört, vernichtet alle Arbeit (irritum facit omnem laborem), ganz wie Kronos im jährlichen Kreislauf alles Erzeugte, all seine Kinder verzehrt und verschlingt, bis er

1) C. II, 18, 38.

2) Paus. X, 28, 1 fgg. Vgl. die weiteren Belegstellen bei O. Jahn, Arch. Beitr. 125, 10.

im Frühjahr das neugeborene Zeuskind wieder von sich giebt, ans Licht bringt.

Die Ueberlistung des Todes. In diesem Sinn begegnen uns denn auch die entsprechenden Züge vielfach in den Sagen und Märchen. Es gilt für die jetzt zur Oberwelt strebende Gottheit, sei es Gott, sei es Göttin, Held oder Heldin, Prinz oder Prinzessin, sich nicht durch List oder Gewalt aufhalten, fesseln, knechten zu lassen von der Todesgottheit, in welcher Gestalt dieselbe auch erscheinen möge, sondern dieselbe mit List oder Gewalt zu übermögen, zu überwinden, zu beherrschen, zu tödten. So erging es bereits dem Herakles, als er die Hesperidenäpfel holen wollte, beim Atlas. Wohl musste er demselben eine Weile dienen, die Himmelslast im Abendreich ihm abnehmen, an seine Stelle treten, bis er dann, als die Zeit der Rückkehr mit dem Licht und den Goldäpfeln gekommen war, denselben durch List überwand, die Last ihm wieder abzunehmen. Aehnlich vollbrachte Iason durch Medeias Hülfe und List die Unterjochung der Stiere für den Pflug mit der Ackersaat, die Tödtung des unterweltlichen Drachen und die Zurückführung des goldnen Vliesses aus der Unterwelt und durch die zusammenschlagenden Pforten des Hades. Hierauf beruhen alle Listen des listenreichen Odysseus, hierauf nach späterer Sage entsprechend die weiter ausgeführten Künste des immer wieder den Tod überlistenden Sisyphos.

Die Märchen bewegen sich aber ganz besonders um diese mit List und Gewalt erreichte Wiedergewinnung des Sonnenlichtes, des Lebenswassers, der Fruchtbarkeit. A. Kuhn[1] hat im dänischen Märchen entsprechend schon nachgewiesen, wie das Mädchen, welches in die Hölle geschickt wird, um zur Hochzeit eine Schachtel mit Spielleuten zu holen, von dem weissen Hündchen genau unterwiesen wird, ähnlich wie in anderer Weise Psyche es thut, an der Brücke dorthin eine losgebrochene Bohle zurecht zu legen, das lose hängende Pförtchen zurecht zu machen, in der Hölle einen Hund durch ein wieder umgedrehtes Butterviertel zu beruhigen, aber von dem Kuchen und Wein, den die Hexe ihr anbieten würde, nichts anzunehmen. Alles was sie dann zurechtgelegt, fügt ihr bei der Rückkehr trotz des Gebotes der bösen Hexe keinen Schaden zu. Aber auch sie ist, wie

1) Vgl. Friedl. I, p. 544.

unsre Psyche, neugierig, die Spielleute in der Schachtel zu besehen; auch sie hebt, wie Pandora und Psyche, den Deckel von der Lade auf, und alles, was darinnen ist hier an Spielleuten, fliegt heraus, bis das weisse Hündchen kommt und alles wieder in Ordnung bringt. Die alte Hexe muss dann, als das Mädchen noch die schwarze Wolle weiss gewaschen, das Linnen gereinigt, das befleckte Hemde des Geliebten vom Winterschmutz gereinigt hat, zerbersten, und das weisse Hündchen ist in ihren Geliebten, einen schönen Königssohn, verwandelt. — Auch findet sich[1] der Zug, dass der Königssohn bei dieser Wanderung zwei mitgenommene Kuchen zwischen Bär und Wolf vertheilt, die ihn sonst verschlingen wollen; ferner dass er sich auf einen schwarzen Stuhl setzt, statt neben der Hexe u. s. w.

Dass aber hier überall die Doppelbeziehung des Bindens und des Lösens in und aus der Unterwelt zu Grunde liegt, zu verstehen ist, wird uns noch besser einleuchten, wenn wir diese Doppelbeziehung vielfach in einem Zwillingspaar von Brüdern auseinandergelegt finden. Wir heben die Grundzüge des weit verbreiteten Märchens Die beiden Brüder[2] heraus: Der König lässt seine von vielen Freiern umworbene schöne Tochter auf einer Insel mitten in der See in den uns bekannten Thurm mit einer Dienerin einschliessen. Es ist also die Zeit der Sonnenwende. Hier in der Tiefe werden beide durch eine hellsprudelnde Quelle mit der Wintersaat befruchtet. Zwei ganz gleiche wunderbar schöne Knaben wachsen in der Tiefe heran bis zur Wintersonnenwende. Da duldet es sie nicht länger in der Tiefe und sie ziehen nach ihrer Lichtnatur in die Fremde. Sie erhalten jeder als Sonnenjäger einen Hund oder sonst als Sonnenritter ein Ross, dazu Schwert oder Speer, auch Bogen und Pfeile. Wie sie nun im noch winterlichen Walde jagten, trafen sie eine Bärin, dann eine Wölfin, dann eine Füchsin und erhielten, weil sie deren Leben verschonten, ihnen wohlgesinnt und zu ihrem Dienst auch je ihr Junges. Hierauf trennten sich beide Brüder, und an dem verrosteten und blutig gewordenen Messer im Baum sollte der Andere erkennen, ob und wann der Aeltere in Noth wäre. Der Jüngere gewinnt nun ferner auf seinem

1) Vgl. Friedl. I, p. 546.

2) Grimm 60 vgl. III, 102, in der schwedischen Fassung bei Hyltén-Cavallius p. 95 unter Walluman und Wallusin.

Weg den Enten-, den Ameisenkönig und die Bienenkönigin zu ihrem Dienst durch sein Verschonen. Er steht noch immer im finstern Wald unter der Herrschaft der bösen Trollkönigin und soll ihr drei Arbeiten verrichten: 1) den goldenen Sonnenschlüssel zum Westthor des Königshofes finden, was durch Hülfe der Enten geschieht; 2) eine Menge Getraide sondern, was wieder mit Hülfe der Ameisen gelingt, und 3) die rechte Sommer-Königin finden, wozu ihm die Bienen verhelfen. Da schrie die Alte laut auf und war todt. Aber ihr Tod war der Anfang des neuen Lebens. Der Zauber war gebrochen, wie bei Dornröschen. Alles lebte und bewegte sich, und die Jungfrau herrschte über all diese Herrlichkeiten, dass nun Wallusin mit ihr zur Frühlingszeit vermählt, König wurde über das ganze Land. Aber endlich fand er an dem verabredeten Zeichen, dass sein Pflegebruder verloren sei. — Dieser war inzwischen durch viele Länder gewandert, bis er zu einer grossen Stadt kam, wo Alles in grosser Trauer war. Denn die Königstochter sollte grade als Jahresopfer einem grossen Drachen vorgeführt werden. Er war zu rechter Zeit gekommen, als Sonnenjüngling sie aus dessen Gewalt zu erretten und, nachdem er den Drachen mit Hülfe seiner Thiere erlegt, mit ihr sich zu vermählen. Aber auf der Sonnenhöhe seines Glücks musste er in den finstern Wald einem dort verborgenen Feuer nach. Es kam von dem Bruder des von ihm getödteten Drachen. Nachdem er den ganzen Tag gejagt, fiel eine grosse Finsterniss mit Frost und Nebel ein, dass er den Weg zurück nicht finden konnte. Er macht (ganz wie Odhin und Loki auf ihrer Wanderung) ein Feuer an und hört ein vor Frost winselndes altes Weib, dass er aus Mitleid ihm einen Platz am Feuer gewährt. Allein sie wagt nicht sich zu nähern wegen seiner Thiere, bis er sich durch ihre List betrügen und durch Auflegen von drei Haaren oder auch Strohhalmen sich mit ihnen versteinern oder in den Winterschlaf versenken lässt. Da macht sich nun der jüngere Bruder durch das verrostete Messer als Todeszeichen bestimmt, auf, ihn zu suchen und zu erlösen und zwar, wie wir wissen, zur neuen Frühlingszeit. Er findet alles, wie sein Bruder, lässt sich aber nicht wie jener überlisten, überwindet und tödtet die Hexe oder den Troll, nachdem er von ihr vorher zwei Fläschchen, eins mit Todeswasser, eins mit Lebenswasser erhalten, mit Hülfe des ersten Mittels, und erlöst und belebt seinen Bruder und dessen Thiere mit dem Wasser

des Lebens. Da war grosse Freude bei ihrer Rückkehr, welche durch ein Gastmahl gefeiert wurde. Der Gedanke bleibt überall derselbe. Gott und Göttin haben die Macht und List der winterlichen Todesgottheit überwunden, gebrochen, zerstört und kehren siegreich aus dem finstern Ort und Reich und Streit zum neuen Licht und Leben an die Oberwelt zurück, alle Sommer- und Sonnenherrlichkeit mit sich führend.

Ebenso ist Psyche endlich wie die verjüngte Aphrodite nach Ueberwindung aller winternächtlichen Schwierigkeiten, Gefahren, Prüfungen aus dem finstern Reich der Unterwelt an das Licht zurückgekehrt, von dem Todesschlaf befreiet, mit der neuen Getraidebestellung, dem neuen Heerdereichthum, der neuen Erdebefruchtung und der neuen Verjüngung an sich selbst und an der ganzen Natur, zu neuem Leben mit dem ebenso verjüngten Lichtgott Eros erwacht. Der Frühling mit seinem hellen Licht und Leben, seinem jungen Grün und Wachsthum ist ins Land gekommen. Die ganze Natur erscheint mit ihrer Göttin im schönsten Frühlingskleid wie eine Braut geschmückt.

9. Psyches zweite Vermählung.

Das Märchen. Eros hat kaum die Psyche aus ihrem Todesschlaf erlöst und mit ihrer Schönheitssalbe zur Aphrodite zurückgeschickt, als er, um der strengen Zucht der Mutter zu entgehen, mit seinen schnellen Flügeln zum Zeus auf den Olymp eilt und diesen um Vermittelung anfleht. Derselbe beschliesst denn auch in der von ihm berufenen Versammlung der olympischen Götter die Vermählung des Eros mit der Psyche, dass er ewig fortan mit ihr verbunden sei. Die Aphrodite wird besänftigt, weil Psyche ihrem Sohne ebenbürtig nun auch Unsterblichkeit erhalten soll. So wird denn Psyche vom Hermes zum Himmel hinaufgeführt und hier vom Zeus mit einem Becher Ambrosia begrüsst. „Nimm ihn, Psyche," spricht er, „und sei unsterblich. Nie soll sich Eros von deiner Umarmung trennen, sondern euer Ehebund soll von bleibender Dauer sein." Ein köstliches Hochzeitsmahl wird bereitet. Oben an auf dem ersten Platze lag Eros mit der Psyche ihm zur Seite. Dann folgte Zeus mit der Hera und so in der Reihe alle andern Götter. Dem Zeus kredenzte sein Mundschenk den Becher, den übrigen Göttern Dionysos. Hephaistos bereitete das Mahl, die Horen verschönten alles durch ihre Rosen und Blumen. Die Gratien

verbreiteten Balsamdüfte; die Musen liessen ihren Gesang erschallen, Apollon sang zur Cither und Aphrodite tanzte zur wunderherrlichen Chormusik. Das war die feierliche Vermählung des Eros mit der Psyche, (welche ihm dann als Tochter die Wollust (Voluptas) erzeugte.)

Die zweite Vermählung des Götterpaars zur Frühlingszeit. Nachdem also Aphrodite-Psyche aus der Unterwelt mit dem Sonnenlicht, dem Lebenswasser, der neuen Herrlichkeit im Leben der Natur, der Aecker und der Heerden, vom Todesschlaf befreit, zurückgekehrt war, da konnte sich endlich die Göttin mit dem ebenso erneuerten Licht- und Frühlingsgott zur Freude der ganzen in Mitleidenschaft gezogenen Welt vermählen. Es war, wie auch die enge Verbindung mit dem höchsten Götterpaar an der Hochzeitstafel noch andeutet, an sich die neue, in jedem Frühling sich wiederholende Vermählung des verjüngten Zeus mit der verjüngten Hera, wie sie uns mit ihrer überall noch durchschimmernden Naturbedeutung selbst Homer[1] noch schildern muss, wenn er auch dem Naturvorgang die für seine Dichtung geeigneten fremden Motive unterlegt, um den Zeus zu überlisten und in Schlaf zu versenken. Schön mit Ambrosia gesalbt, ihre Haare zu glänzenden Locken geflochten, in ein von der Athene gewebtes ambrosisches Gewand gehüllt, das sie mit einem kostbaren Gürtel umschloss, mit dreisternigten Ohrringen ausgestattet, verhüllte Hera ihr Haupt mit einem wie die Sonne strahlenden Schleier und band sich unter ihre glänzenden Füsse die schönen Sohlen. Aber nachdem sie sich all diesen köstlichen Schmuck angelegt hatte, fehlte ihr dennoch das Beste. Darum liess sie, an sich freilich selbst jetzt zur Aphrodite geworden, von dieser sich den gestickten Liebesgürtel geben, in welchen alle Zaubermittel zur Erregung der Liebessehnsucht gewirkt waren, und barg ihn sich an dem Busen. So eilte nun Hera-Aphrodite zum Zeus auf den Ida, wo sie sich einander in Liebe gesellten, ganz wie bei ihrer ersten, freilich in jedem Jahr sich erneuernden Vermählung. Und nun fährt der Dichter fort: „Unten die heilige Erd' erzeugt' aufgrünende Kräuter, Lotos mit thauiger Blum' und Krokos, sammt Hyakinthos, Dicht und locker geschwellt, die empor vom Boden sie trugen. Hierauf ruheten beid' und hülleten sich ein Gewölk um, Schön und strahlend von Gold; und es thauete nieder

1) Jl. XIV, 153 fgg.

mit Glanzduft.“ Das war die Vermählung, wie sie in unserm Marchen ganz in gleicher Weise zwischen Zeus-Eros und Hera-Psyche oder der verjüngten Hera-Aphrodite gefeiert wurde. Ihr Unsterblichkeitstrank war wie bei Herakles nur ihre Rückkehr aus der Unterwelt in die Oberwelt. Ja selbst bei Homer wird diese Ehe als uralt, ursprünglich zwischen Zeus und Dione begründet dargestellt und war als mit der zwischen Zeus-Eros und Dione-Psyche geschlossenen Ehe ganz zusammenfallend, übereinstimmend auch dadurch bezeichnet, dass es ebenso eine doppelte Vermählung war, dass die erste Vermählung zur Herbstzeit bereits heimlich vor den Eltern, vor der Ehe, d. h. eben zuerst unterweltlich stattgefunden hatte, welcher später auf dem Ida oder Olympos die eigentlich rechtmässige zur Frühlingszeit in der Oberwelt folgte. War doch schon wie in unserm Märchen auch in dem herbstlichen Herablassen der Psyche vom Berge, in der Herabfahrt (Ὀχεία) durch den Zeus-Zephyros die erste Vermählung selbst nach Welcker[1] symbolisiert. „Man muss gesehen haben, wie die Wolken angezogen von solchen Berggipfeln sie in ihre Arme schliessen, um die Anschauung des Volks zu verstehen.“ Im Frühling aber erschien die Hera-Aphrodite als παρθένος, und wie der Gott seiner Göttin im Licht, so nahte er ihr sie befruchtend nach ihrer Erdnatur besonders im Regen. Wenn der Kukuk schrie und den Frühlingsregen brachte, so barg er sich selbst mitten im Sturm vom Regen durchnässt, in ihrem Busen zum uralten ἱερὸς γάμος mit der chthonischen Göttin.[2] Wurde doch die immer erneute Vermählung des höchsten Götterpaars allüberall in Griechenland verschieden nach der Verschiedenheit des Klimas und der Bodenbeschaffenheit localisiert, alljährlich gefeiert. So war in Argos und so in Samos, wo die Hera nach Apulejus in unserm Märchen auch geboren und erzogen sein sollte, die Göttin in jungfräulicher Schöne besonders, wie hier Psyche mit ihrem Eros, mit dem Zeus vermählt, zur Himmelskönigin erhoben. Wie ihr Lager zur Herbstzeit bei ihrer Vermählung mit dem unterweltlichen Gott, wo die Göttin, wie auch in Samos nahe bei Milet, von der Höhe am Ufer verschwand (ἀφανισμός), im Fluss in der Tiefe sich barg, auf den Lygosstauden, auf dem Rohrschilf vollzogen gedacht wurde, so fand es jetzt dagegen auf

1) Gr. Götterlehre 1, 364.

2) Vgl. Böttiger, Ideen zur Kunstmyth. 2, 243.

dem reicherblühten Blumenlager, wie Homer dies schildert, statt, wenn der Gott im Regen oder als Flussgott, wie Asterion in Argos, das Gras erwachsen lässt oder im Grase Asterion[1] selbst erwächst. Das Beilager war immer, wie bei Eros und Psyche ganz entsprechend, ein doppeltes. Einmal in der Unterwelt mit der Herbstsaat theils in der Erd- oder Meerestiefe, theils im Westland, wo fern an der Grenze des Himmels beim Atlas an den Gestaden des Okeanos die heimliche, verborgene, als verboten gedachte Vermählung zwischen Zeus und Hera stattfindet, wo die ambrosischen Quellen mit dem Wasser des Lebens verborgen zur Winterzeit fliessen, wo die Hesperidenäpfel spriessen, wo unten die segenspendende Erde seliges Gedeihen erwachsen lässt,[2] und jetzt zum andern Mal auf der Oberwelt zur Frühlingszeit, wo alles in der ganzen Natur von neuem Leben erspriest, alles von Neuem grünt und blüht, alles im Leben der Natur, der Blumen, der Saaten und Bäume, der Thiere und Heerden, dazu der Menschenwelt sich erneuert und verjüngt, so dass im Frühlingsfeste der Natur sich Himmel und Erde und alles, was lebt, zur Mitfeier der Hochzeit und des Beilagers des neuverjüngten Götterpaars, unter Gesang und Spiel, unter Musik und Tanz der Götter und Menschen vereinigt.[3]

In der Heldensage ist dann eng verbunden mit dem Cult der argivischen Hera,[4] diese Vermählung zur Vermählung des Herakles mit der Hebe, in unserm Märchen zur Vermählung des Eros mit der Psyche geworden. Auch Herakles steigt, nachdem er seinen Dienst dem unterweltlichen Eurystheus verrichtet, mit seinem Sonnenlicht und seiner Naturverjüngung selbst aus dem unterweltlichen Gott, wie ein Phönix durch den Flammentod aus der Asche verjüngt, zum Olymp empor und vermählt sich, nachdem die bisher ihm feindliche Hera, ganz ebenso wie hier die bisher der Psyche feindliche Aphrodite, versöhnt ist, mit der zur Hebe verjüngten Hera, wie Zeus-Eros hier mit der zur Psyche verjüngten Aphrodite. Wenn aber Hebe zu Sikyon und Phlius und gewiss ursprünglich auch sonst als Ganymeda dem

1) Paus. II, 17, 2.

2) Eurip. Hippol. 743.

3) Es ist der Himmelsgott, der sich mit der Erdgöttin vermählt. Vgl. Aesch. Danaid. b. Athen. XIII, 600 A. u. Preller, Dem. u. Pers. 243.

4) Paus. II, 17, 6, wo der Altar der Göttin diese Darstellung enthielt.

Zeus-Ganymedes entsprechend als Flussgöttin und Mundschenkin die Frühlingsgottheit nach ihrer Beziehung zum Wasser erscheinen lässt, so tritt sie uns ebendort als Dia mit der Hera-Dione zusammen als Lichtgöttin entgegen. Diese also ganz unserm Märchen entsprechende Vermählung des Zeus-Herakles mit Hera-Hebe kennt bereits Homer, wie Odysseus den Schatten des Herakles noch in der Unterwelt erblickt,[4] während der jetzt wieder in den Olympos eingeführte Herakles sein Hochzeitsmahl mit der Hebe feiert. Bei Hesiod hatte Herakles nach vollbrachter Arbeit die Tochter des Zeus und der Hera, die Hebe, zur ehelichen Gemahlin auf dem Olymp gemacht, und der Dichter kann sich nicht enthalten auszurufen: *ὄλβιος ὃς μέγα ἔργον ἐν ἀθανάτοισιν ἀνύσσας Ναίει ἀπήμαντος καὶ ἀγήραος ἤματα πάντα.* Denn freilich, nachdem er mit den zurückgebrachten Hesperidenäpfeln alles verjüngte Leben der Natur und den Göttern zurückgegeben hatte, gebührte ihm, der Idunna des Nordens entsprechend, die Hebe, welche eben nur die Hera *Παρθένος* oder *Παρθενία* im Wechsel der Horen als bleibend fixiert. So wurde denn gewiss alljährlich die Frühlingsfeier und diese Vermählung ebenso in Milet gefeiert wie im nahen Samos.

Der neugeborene Eros. Wenn aber Apulejus als Kind des Eros und der Psyche die Voluptas anführt, so wissen wir bereits, was wir hiervon zu denken haben. Wir kennen das Kind, das freilich mit gleichem Recht als Sohn wie als Mädchen, als *Κόρος* wie als *Κόρη*, als neu verjüngter Gott wie als neu verjüngte Göttin von dem Elternpaar unterschieden gedacht und dargestellt werden konnte. Freilich war auch schon das zur Herbstzeit in der Herbstsaat vermählte unterweltliche Götterpaar in der jetzt erst zur Frühlingszeit ans Licht getretenen Erneuerung in Eros und Psyche verjüngt erschienen. Da aber dies alte Götterpaar nur proleptisch schon in der Unterweltszeit als verjüngt angenommen war, blieb nichts übrig als eine neue Verjüngung anzunehmen, ganz wie bei Adonis und der jugendlichen Charis-Hebe. Darum hatten auch, wie wir oben gesehen, die Schwestern ganz Recht, wenn sie das Goldkind der Psyche nicht nur als Götterkind, sondern auch als neuen Eros, höhnend zwar, in Aussicht stellten.

4) Od. XI, 603, *αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν Τέρπεται ἐν θαλίης καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην* vgl. Hesiod. theog. 950.

Es wurde aber das Kind der Psyche, ähnlich wie von der Thetis Achill, von der Demeter in Eleusis Demophon u. a., ja ganz wie die Psyche selbst, halb als sterblich, halb als unsterblich bezeichnet, zum sichern Zeichen, dass ihm nach seiner chthonischen und selbst Licht-Natur dasselbe Loos in beständigem Wechsel bevorstand, zur Hochsommerzeit stets abzusterben, um dann in der Frühlingszeit immer wieder zu neuem Licht und Leben im Feuer gereinigt, aus dem unterweltlichen Feuer wie ein Phönix neugeboren zu erwachen, wie dies das Loos der in das Naturleben herabgezogenen, mit dem Naturleben identificierten Gottheit zu aller Zeit gewesen ist und immer bleiben wird.

Im Märchen kennen wir aber die meist den erwünschten Schluss bildende Hochzeit und Vermählung des Licht- und Wasser- und Erdgötterpaars zu reichlicher Genüge. Besonders tritt uns in dem neugriechischen Märchen,[1] wie wir schon oben angedeutet, eine überraschende Uebereinstimmung mit unserm Märchen entgegen, wenn es heisst: „Der Königssohn brachte seine Geliebte glücklich nach Hause und verheirathete sich mit ihr. Und Gott, der das Mädchen sehr liebte, verlieh ihm als Mitgift die Gabe, die Zukunft zu schauen, und erhob es dadurch wie zu einer Göttin.“ Es ist ganz, wie Zeus der Psyche in unserm Märchen den Unsterblichkeitstrank, den Ambrosiabecher reicht. Aber kein Märchen drückt zugleich im engen Anschluss an unser Märchen den Gedanken sinniger und treffender aus, als das Märchen von dem neugriechischen Aschenputtel.[2] Es waren einmal drei Schwestern, die spannen (zur Winterzeit) mit ihrer alten Mutter Lein, und verabredeten, dass die, welcher der Faden risse und die Spindel zu Boden fiele, von den andern aufgegessen werden sollte. Da dies dreimal nach einander bei der Mutter geschah, traf sie das Loos, so sehr die jüngste dawider war. Diese konnte den Schmerz über den Tod der Mutter nicht verwinden und setzte sich auf einen mit Hühnerkoth beschmutzten Holzsattel unter die Hühnerstiege, weinte und sammelte alle Knochen und Knöchelchen der Mutter, begrub sie bei der Aschengrube und beräucherte sie täglich mit Weihrauch. Als sie dieselben aber nach 40 Tagen (bei der Wintersonnenwende) fort-

1) Bei Schmidt 6, Der Zauberthurm.

2) Bei Hahn I, 2.

nehmen und an eine andere Stelle bringen wollte, wurde sie, da sie den Stein darüber aufhob, von dem Glanz geblendet, der ihr entgegenstrahlte. Es war mit ihrer Mutter die eigene Verjüngung. Denn sie fand nach ihrer hier noch erhaltenen dreifachen Beziehung zum Himmel und zur Erde und zum Wasser statt der Knochen drei kostbare Kleider. Auf dem einen war der Himmel mit seinen Sternen, auf dem zweiten der Frühling mit seinen Blumen, auf dem dritten das Meer mit seinen Wellen gestickt. Dazu war Geld in Haufen. Sie deckte alles wieder zu und nahm ihren gewöhnlichen Platz ein, dass sie von ihren Schwestern nur Hühnerdeckelchen genannt wurde. Als aber am nächsten Sonntag, jetzt nach der Wintersonnenwende, die beiden Schwestern zur Kirche gegangen waren, wusch sich schnell die jüngste allen Schmutz ab, zog das Kleid an, auf dem zunächst der Himmel mit seinen Sternen zu sehen war, und ging, nachdem sie noch von dem Gelde zu sich gesteckt hatte, in die Kirche. Aller Augen waren von ihrer Schönheit und dem Glanz, der von ihr ausging, geblendet. Als die Kirche aus war und alles ihr nacheilte, streute sie Geld, es war ihr neues Lichtgold, wie ähnlich in der Frothisage des Nordens, unter das Volk und entkam selbst ungesehen nach Hause. Die Schwestern fanden sie in ihren alten Kleidern wieder unter der Hühnerstiege. Denn noch war ihre Dienstzeit nicht zu Ende; ihr neuer Glanz war nur wie geliehen und vorübergehend. Die Schwestern aber rühmten sich vor ihr, sie hätten eine schöne Dame in der Kirche gesehen; die war, und zwar mit Recht, so schön wie die Tochter der Sonne. Am nächsten Sonntag zog sie das zweite Kleid an und es geschah gleich also. Als sie beim dritten Mal mit dem dritten Kleide geschmückt war, verfolgte sie der Königssohn, aber sie liess nur ihren Pantoffel zurück. Daran wurde sie dann, wie unser deutsches Aschenputtel, entdeckt, und der Königssohn vermählte sich mit ihr in ihrem Lichtschmuck nach seiner Lichtnatur. Allein nach ihrer Erdnatur konnte ihre Verjüngung erst später erfolgen. Darum heisst es nun: Als sie gesegneten Leibes war, kamen ihre neidischen Schwestern sie zu besuchen und warfen sie, ganz wie die Danae mit dem Perseus oder die Semele mit dem Dionysos, in einem Kasten in das Meer hinab. So schwamm der Kasten mit ihr fort und kam ans Ufer, wo eine Alte ihn schon zerschlagen wollte, als derselbe mit seiner Erdhülle zersprang, dass sie sich aufrichten konnte. Die ganze Gegend

war aber noch in winterliche Wildheit gekleidet: sie hörte ringsumher die Wölfe heulen und die Eber grunzen und die Löwen brüllen. Da bat sie, weil sie noch so bitterlich frieren musste, den lieben Gott um eine Hülle, den Kopf hineinzustecken gegen die wilden Thiere. Und eine Höhle umschloss ihr Haupt. Sie bat dann um eine grössere Höhle und zuletzt um ein grosses Schloss mit allen nöthigen Einrichtungen. So sass sie nun ganz wie unsre Psyche nach ihrer Erdnatur noch in ihrem unterweltlichen herrlichen Schloss, das mit allem reichlich versehen war. Ja aller Hausrath, wie dort die unsichtbare Bedienung, konnte selbst reden, antwortete auf ihre Fragen und hörte auf ihre Befehle. Wenn sie hungrig war, rief sie dem Tisch mit allem nöthigen Gedeck, ebenso allen Speisen, und siehe es war ihr alles bereit, wie beim Acheloos und in Kreta das Horn der Dione-Althaia oder Amaltheia, im deutschen Märchen das Tischchen Deck dich alles spendete. Eines Tages verirrte sich auf seiner Jagd der lichte Königssohn und kam auf seiner Sonnenwanderung in diese Einöde. Er sah das Schloss und wollte hinein. Aber das Thor war verschlossen. Die Königin hatte ihn zwar schon von Weitem gesehen, aber erst als er sich gemeldet, rief sie der Pforte, sich zu öffnen. Er stieg die Treppe hinauf und fand oben seine Frau auf einem Throne sitzend. Allein er erkannte sie noch nicht. Sie bot ihm auf seinen Gruss ihr Willkommen und das ganze Hausgeräthe in dem Schloss rief ebenso: Sei willkommen! Sie lud ihn bei sich zum Essen ein, als er ihr sagte, dass er sich auf seiner Jagd verirrt habe. Erst liess sie aber das Waschgeschirr mit Wasser kommen, dass er sich wasche, und hierauf die Speisen von zehnerlei Art. Als sie abgegessen hatten, nahm der Königssohn einen Löffel mit — es war ein Symbol der Herübernahme des Eigenthums und der Mitgift bei der Vermählung —. Doch als die Königin nach ihren Löffeln rief, meldete sich sogleich der Gestohlene. Der König warf den Löffel fort und erröthete. Aber sie beruhigte ihn, indem sie sich ihm jetzt zu erkennen gab, und erzählte ihm, wie alles gekommen war. Das war eine Freude des Wiedersehns. Und was geschah? Die Königin liess ihr ganzes unterirdisches Schloss mit all seiner Herrlichkeit sich nach der Hauptstadt des Königs auf den Weg machen. So wanderte das schöne grosse Schloss mit dem König und der Königin, ganz wie aus der Macbethsage bei dem grossen Dichter noch erhalten, der grüne Wald

von Dunsinan, weil jetzt der Frühlingsgott mit seiner Göttin in all ihrer Pracht und Herrlichkeit ins Land kam und seinen Einzug hielt. Und rings im ganzen Land begannen grosse Festlichkeiten, ihre Rückkehr zu feiern. Der beiden bösen Schwestern Zeit war aber aus. Sie wurden, wie sie es verdient, wie alles Wintereis und Winterleid, vom König selbst in Stücke gehauen. Da lebte nun das junge Königspaar zu aller Freude glücklich und zufrieden. Denn erst jetzt war die Königin vor aller Welt offenbar mit ihrem dreifachschönen Gewande der Himmels-, Meer- und Erdenherrlichkeit geschmückt, wie auch zu Athen und gewiss in Milet immer wieder zur Eröffnung der Schifffahrt und des Erdenschoosses die Athene-Aphrodite zur Frühlingszeit mit ihrem neugewebten Peplos zu ihrem erneuerten Himmelslicht, zu ihrer neuen Fruchtbarkeit auf Erden und zugleich mit dem Segel zur Eröffnung des mare clausum geschmückt wurde.[1]

1) Aehnlich verbindet noch Horaz c. I, 4 in seinem Frühlingslied eben dies Dreifache: 1) Solvitur acris hiems grata vice veris et Favoni Trahuntque siccas machinae carinas; 2) Jam Cytherea choros ducit Venus imminente luna; 3) Nunc decet aut viridi nitidum caput impedire myrto Aut flore terrae, quem ferunt solutae.

10. Zwei Parallelen zum Psychemärchen.

Das indische Psychemärchen. So haben wir gesehen, dass unser Märchen trotz aller Aehnlichkeit, welche sich im Allgemeinen und im Besonderen mit den verwandten Märchen der Völker des indogermanischen Sprachstammes nachweisen lässt, da überall die gleichen Factoren die gleichen Blüthen am reichen Lebensbaum der Völker wie im Mythus, so in der abgeleiteten Heldensage und im stammverwandten Märchen erzeugen mussten, sehr wohl in seiner besonderen Eigenthümlichkeit auf rein griechischem Boden erwachsen konnte, ohne dass trotz aller nahen Berührung sich irgend etwas Orientalisches oder von Karien herübergenommen, sich etwas Barbarisches in denselben nachweisen liesse. Dennoch wollen wir wenigstens zur Vergleichung und zur Bestätigung der bis nach Indien zurückreichenden, und ebenso wieder in der nordfranzösischen Partenopesage hervortretenden nicht äusseren, sondern inneren Verwandtschaft die Grundzüge von zwei besonders auffallenden Parallelen zu unserm Psychemärchen zum Schluss hervorheben.

1. Das indische Märchen von der Tochter des Holzhauers.

Dies Märchen ist seit J. Grimm von verschiedenen Seiten, insbesondere auch von Friedländer, nicht nur als das unserm Märchen am meisten verwandte, sondern gewissermassen, wenn auch mit Unrecht, als das den orientalischen Ursprung unseres Märchens am meisten bezeugende Märchen angeführt worden. Es ist zuerst von einem Engländer aus dem Munde einer Wäscherin in Benares aufgeschrieben und hat deutsch in der Märchensammlung des Somadeva Bhatta[1] Aufnahme gefunden. Der Inhalt ist im Wesentlichen folgender: „In

1) Bei H. Brockhaus II, 191—211.

einem Königreich des Ostens lebte einst ein armer Mann, Nur Singh, der sich nebst seiner Frau und Tochter, Tulisa, durch Holzhauen ernährte. Als einst Tulisa, die zur schönen Jungfrau herangewachsen war, in den Wald ging, um Holz zu lesen, kam sie an einen verfallenen Brunnen. Daraus rief eine Stimme sie beim Namen und fragte sie dreimal, ob sie sein Weib werden wolle. Als sie sich deswegen auf ihren Vater berief, musste sie diesen rufen. Derselbe gab denn auch seine Zustimmung, weil ihm grosser Reichthum in Aussicht gestellt wurde. Als der Hochzeitstag kam, wurden von unsichtbaren Händen prachtvolle Hochzeitsgeschenke in die Hütte getragen. Auch die Braut fand sich schön geschmückt mit ihren Eltern bei dem verfallenen Brunnen ein. Der Vater musste erst einen in der Luft schwebenden Ring an Tulisas Finger stecken, dann wurde in einem Zelt daneben ein prächtiges Mahl gehalten, zuletzt erschien eine Sänfte, welche die Braut furchtsam und zögernd bestieg. Unsichtbare Träger trugen sie von dannen. Die Eltern folgten und kamen in ein Thal, wo ein grosser Palast stand, durch dessen Thor die Sänfte verschwand. So kehrten sie beruhigt nach Hause zurück.“

Wir sehen der Gedanke ist derselbe. Alles ist auch hier in seiner Art ganz der unterweltlichen Vermählung entsprechend. Mit der jetzt auf Erden eintretenden Sommersonnenwende, sagen wir Winterzeit, am Winterbrunnen stand in Verbindung alles, was geschah.

„Der Holzhauer wurde reich, aber durch den Neid seiner Nachbarn verleumdet, ins Gefängniss geworfen und vom König zum Tode verurtheilt. Doch am Morgen, als das Urtheil vollzogen werden sollte, wurden alle Einwohner von Schlangen getödtet; er blieb mit dem König allein lebendig in der Stadt. Auf Bitten des Königs rief der Holzhauer seinen unsichtbaren Schwiegersohn. So erhielten die Schlangen den Befehl, die Getödteten durch die ihnen allein bekannten Heilmittel (zur Frühlingszeit) ins Leben zurückzurufen.“

„Inzwischen lebte Tulisa mit ihrem Gatten, den sie — ganz wie Psyche — nur des Nachts sah, sehr glücklich, nur durfte sie den auch hier sonst mit allem reichlich ausgestatteten Palast nicht verlassen. Alle Freuden wurden ihr darin geboten; auch hatte sie Dienerinnen, welche sie in orientalischer Weise mit Lautenspiel und Geschichtenerzählen unterhielten. Als sie einst ein Eichhörnchen von einem grösseren Thier verfolgt sah, nahm sie jenes in Schutz und verjagte

dieses; so hatte sie sich das Eichhörnchen gewonnen. Doch empfand sie mit der Zeit grosse Sehnsucht nach menschlichem Umgang. Eines Tages sah sie aus dem Fenster eine alte Frau, welche sie dringend um Einlass bat. Sie liess sich bewegen, ihr ein Betttuch aus dem Fenster herabzulassen, woran die Alte mit grosser Behendigkeit heraufstieg. Die Alte beredete sie, ihren Gemahl zu bitten, mit ihr aus derselben Schüssel zu essen. Tulisa that dies am Abend, als ihr Mann erschien. Er sagte es zu, ass aber nichts. Nach einiger Zeit kam auf gleiche Weise wieder eine Alte zu ihr, welche sie beredete, ihren Mann zu bitten, dass er ihr (als Zeichen seiner Liebe) ein Betelblatt kauen und zum Essen reichen solle. Aber er wich ihr wieder aus. Eine dritte Alte überredete sie, ihren Mann nach seinem Namen zu fragen. Er beschwor sie zwar davon abzustehn, da ihr dies Verderben bringen würde, allein sie beharrte dabei. Zuletzt führte er sie an das Ufer des Flusses, und als sie auch hier von ihrem Verlangen nicht abstehen wollte, ging er immer von Neuem bittend, langsam in das Wasser, bis nur noch Kopf und Schultern sichtbar waren. Und als sie auch da noch beharrte, rief er: „„Mein Name ist Basnak Dau!““ Dann erschien ein Schlangenkopf auf dem Wasser, und er versank in den Strom.“ So war jetzt der unterweltliche Lichtgott im Meer versunken, von ihr als Erdgöttin geschieden.

„Jetzt stand Tulisa wieder (nach ihrer Erdnatur) in ihren alten zerlumpten Kleidern, der Palast war verschwunden und ihre Eltern fand sie ebenso in ihrer alten Hütte in Armuth. Deren Klagen und Vorwürfe quälten sie in ihrem jetzt ungewohnten Elend, noch mehr ihre eigene Reue und Sehnsucht nach dem verlornen Glück. Einst schlief sie, als sie wieder zum Holzsammeln gegangen war, ein und hörte beim Erwachen zwei Eichhörnchen sich unterreden. So erfuhr sie, dass die böse Mutter ihres Gemahls dadurch all ihre Macht wieder erlangt habe, weil die ihrem Sohn vermählte Sterbliche durch ihren in ein altes Weib verkleideten Verbündeten Sarkasukis verleitet sei, ihn nach seinem Namen zu fragen; er selber sei nun (nach seiner unterweltlichen Erdnatur) König der Schlangen geworden; es gebe nur ein Mittel, dem Basnak Dau zu seiner frühern Macht zu verhelfen, wenn Tulisa (als Mondlichtgöttin) ostwärts wandere, bis sie an einen breiten, mit Schlangen erfüllten Strom gelange. Den muss sie durchschwimmen; am andern Ufer muss sie das Nest des Vogels Huma

suchen und dessen Ei an ihre Brust legen, bis es ausgebrütet ist. Dann muss sie im Palast ihrer bösen Schwiegermutter (der Unterweltsgöttin) ihre Dienste anbieten. Kann sie die ihr aufgetragenen Dienste nicht verrichten, wird sie von Schlangen verzehrt (und bleibt selbst wie ihr Gemahl in der Unterwelt nach ihrer Erdnatur). Ist aber das Ei des Huma ausgebrütet, so wird der Vogel, der all seinen Besitzern königliche Macht verleiht, der grünen, immer den Hals der Königin umkreisenden Schlange die Augen aushacken. Dann erhält Basnak Dau sein Königreich zurück und versöhnt sich wieder mit seiner Braut."

„So trat nun Tulisa entschlossen ihre (Mond-)Wanderung an. Als sie an den von Schlangen wimmelnden Fluss (der Milchstrasse) gelangte, befestigte sie Rohrstöcke an Krügen, durchflocht sie mit Gras und Zweigen (als dem schon neuspriessenden Frühlingsgrün), und kam, von einigen voraufspringenden Eichhörnchen ermuthigt, auf diesem Floss unbeschädigt hinüber. Von Eichhörnchen und Bienen wurde sie nun zu dem Nest des Huma geführt und nahm ein Ei heraus, das sie sich an die Brust legte. Endlich kam sie an den Palast der Königin. Sie liess sich zu ihr führen und fand sie mit der grünen Schlange um den Hals auf weichen Kissen liegend. Die Königin nimmt ihre Dienste an: doch wenn sie ihre Befehle nicht ausrichte, müsse sie sterben. So erhielt denn Tulisa zuerst eine Krystallvase, in welche sie (als Frühlingsaufgabe der Erdgöttin) in einem von hohen Mauern eingeschlossenen, gepflasterten Hof den Duft von tausend Blumen sammeln soll. Ein zahlloser Bienenschwarm kam geflogen, und jede brachte ein Säckchen mit Duft, das sie in die Vase fallen liess. Am folgenden Tage brachte man ihr einen grossen Krug voll Samen, mit dem Befehl, daraus (in der Frühlingsernte) einen prachtvollen Schmuck zu verfertigen. Eichhörnchen kamen in grosser Zahl, jedes legte einige Edelsteine in den Krug und nahm so viel Körnchen heraus, (so dass jedes Samenkorn über der Erde in einen Edelstein verwandelt war). Damit hatte Tulisa auch diese Aufgabe gelöst. Von den Eichhörnchen erfuhr sie noch, dass der böse Sarkasukis in der Nähe nur durch Verbrennen gewisser Kräuter, die dann freilich auch die Eichhörnchen von ihr ausschlössen, an dem Eindringen in das Schloss verhindert werden könne. Tulisa räuchert unablässig mit den Kräutern, bis der junge Huma als Frühlingsvogelgott aus seinem Ei

hervorbrach. Unglaublich schnell wuchs er heran, flog plötzlich auf der Königin Schulter und pickte der grünen (Winter)schlange die Augen aus. Die böse Königin schrie laut auf, und der böse Sarkasukis stürzte als hässlicher Teufel zu Boden. Aber lange Züge von Genien, von (neugebornen) Eichhörnchen und (gehäuteten) Schlangen führten ihren rechtmässigen Herrscher Basnak Dau (den neugebornen Frühlingsgott des Lichts und der Erde) aus der Tiefe herein (auf seinen wiedergewonnenen Königsthron). Und Tulisa wurde nun in gleicher Eigenschaft als Königin eines Geisterreichs (im Himmel und auf Erden) aufs neue — ganz wie Eros mit seiner Psyche — für immer mit ihm vereint. Da erhielten denn auch ihre Eltern mit ihr ihren vorigen Reichthum zurück."

2. Die Sage von Partenope und Melior.

Ebensowenig wie das altindische Märchen von der Tochter des Holzhauers als die Quelle, ist die sog. Partenopesage als die Ableitung von unserm Psychemärchen anzusehn. Wenn zwar auch J. Grimm (Ueber das Wesen der Märchen Berlin 1819. p. XLVI) darüber sagt: „Diese Sage, welche auch bei den Indern heimisch ist und mit der römischen von Amor und Psyche, der altfranzösischen von Partenopex und Meliure sichtbar zusammenhängt, deutet die Bannung in das Irdische und die Erlösung durch Liebe an" — so werden wir diesen Zusammenhang richtiger auf die innere Verwandtschaft und Uebereinstimmung zu beschränken haben. Trotz aller Aehnlichkeit in der Fassung, Gestaltung und auch Bedeutung ist sowohl das indische als griechische als altfranzösische oder besser ursprünglich altkeltische Märchen äusserlich völlig unabhängig von einander, wenn auch durch die Zusammenwirkung ähnlicher Factoren und in Folge einer ähnlichen organischen Entwickelung in vielfacher Uebereinstimmung, doch selbständig auf dem je verschiedengearteten Boden des besonderen Volksthums erwachsen. Um dies im Einzelnen besser zu erkennen und bei aller Aehnlichkeit die Besonderheit leichter zu verstehen, müssen wir uns nun zum Schluss noch die auch an sich höchst anziehende Partenopesage wenigstens in den Grundzügen vergegenwärtigen.

Die Ueberlieferung. Freilich ist dies nicht so leicht, wie es scheinen könnte. Denn die Sage ist uns nicht als solche, sondern erst etwa aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts in der kunstreichen

Einkleidung eines altfranzösischen Minneepos überliefert, das der nordfranzösische Troubadour Denis Piramus nach der von ihm in seiner Jugend vorgefundenen Sage, die zum Theil vielleicht auch den übrigen Bearbeitungen zu Grunde lag, verfasst hatte. Dieses hatte aber schnell einen solchen Beifall [1] gefunden, dass es mehr oder weniger selbständig und willkürlich nicht nur ins Mittelniederländische, Mittelniederdeutsche, Mittelenglische, dazu, höchst wahrscheinlich durch Konrad v. Würzburg, ins Mittelhochdeutsche übersetzt und umgearbeitet wurde, sondern auch als Prosaroman einerseits wohl unter dem Einfluss der norwegischen Königin Euphemia ins Isländische, andererseits wiederholt ins Spanische (Catalonische und Castilianische) übertragen wurde, bis es schliesslich noch als dänisches Volkslied und als Volksbuch, obwohl nicht ohne Anfechtung durch die Geistlichkeit (besonders 1621), sich lange erhalten hat. [2] Durch die etwas umständliche epische Ausführung des altfranzösischen Minnesängers konnte aber der Unkundige in Betreff der Ableitung von unserem Psychemärchen um so leichter irregeführt werden, als der für seine Zeit nicht ungelehrte Verfasser, nach der Neigung seiner Zeit, seiner Dichtung und seines Standes, sich gern mit dem Schein seiner mannigfaltigen Bildung schmückt. Darum hatte er der uraltkeltischen Sage, welche zumal im Gebiet der Loire in Partenay und Blois localisiert war und sich dann von hier aus mit den Kreuzzügen, ähnlich wie namentlich die Rothersage, nach Constantinopel hinübergerankt und mit allem Glanz nicht nur der ritterlichen Romantik, sondern auch der morgenländischen Farbenpracht ausgestattet hatte, ausserdem seinerseits zuerst durch die Anknüpfung an die damals verworren genug verbreitete trojanische Sage allerlei fremdartiges gelehrte Beiwerk eingefügt und dann, nach der ihm eigenthümlichen Tendenz in der Ausgestaltung der Sage zum Minneepos, die ganze kunstreiche Theorie der Liebeserfahrung, nach der niederländischen Bearbeitung sogar mit Beziehung auf den römi-

1) Wie er selbst sagt, dass er in seinen jüngeren Jahren (c. 1220) Partenope trova, den er poetisch bearbeitete (vgl. Bormans V), und dann weiter:

Et les vers sont mult amés
Et en ces riches curts loés.

2) Vgl. Eugen Kölbing, Germanistische Studien II, 55 fgg. u. 312 fgg.; Derselbe, Beiträge 80 fgg.; Bormans, Ouddietsche Fragm. van den Parthonopeus van Bloys. Brussel 1870. Vgl. Keller, Altfranz. Sagen II, 193 fgg.

schen Dichter Ovid, hinein verflochten. Gerade hierdurch gewinnt denn die in ihrer Grundform bereits auffallend ähnliche Partenopesage darum auch in der künstlerischen Ausführung eine neue Uebereinstimmung mit dem Psychemärchen. Und wenn nun gar die Perseis zur Tochter des Königs der alten Stadt Milet auf Kreta gemacht wird, ferner in der niederländisch erhaltenen Fortsetzung zuletzt als Liebeswerber Lucius mit seiner ganzen Dialektik von der Liebestheorie eingeführt wird, so könnte es in der That scheinen, als ob doch vielleicht der Verfasser bei seiner Art classischer Bildung auch mit den Metamorphosen des Lucius Apulejus und mit dem Psychemärchen bekannt geworden sei. Aber die Spuren würden und müssten doch viel zahlreicher sein, um solche Ueberzeugung zu begründen. Jedenfalls bleibt die Sage selbst davon unberührt. Indem wir nun die Grundzüge der Sage zusammenstellen, können wir die Deutung jetzt um so mehr auf das nothwendigste Mass beschränken, als wir uns hierfür auch auf die vielfach verwandte, durch die Brigida zum Theil wenigstens ebenso ins alte Keltenthum zurückreichende Orendelsage beziehen dürfen.[1]

Die Eberjagd in den Ardennen. Partenope,[2] der Sohn des Grafen von Angers und Blois, dazu Neffe des Königs Clovis von

1) Vgl. meine Hamletsage 104 fgg.

2) Mone Niederl. Volkslit. 73, dem sich Grässe Literärgesch. III, 1, 382 anschliesst, hat richtig auf die nahe Verwandtschaft des Melusinemärchens mit der doppelten Anknüpfung an Lusignan und Partenay unfern der Loire hingewiesen. Die damals eben erwachte, aber noch traumartig verworrene Kenntniss der Geographie hat bei der Benennung der Helden besonders mitgewirkt. Keltische, französische, deutsche, orientalische und arg verfahrene classische Namen gehen wild durcheinander. Der Partenier hiess Partenopolis, wie es scheint, nach der Analogie von dem eben durch die Kreuzzüge viel berufenen Constantinopolis, oder der Partenopler, wofür wir die Form Partenope gewählt haben, weil Denis Piramus selbst berichtet, dass er in seiner Jugend den Partenope d. h. die Partenopesage bereits gefunden habe, wohl als Abkürzung für das daraus gebildete Partenopeus statt Partenopolitanus. Und was ist alles daraus geworden! Melior ist von Melusine, deren Schwester sie heisst, als Meerfee kaum verschieden. Urake oder Vrake, die selbst im Cid noch erscheint, könnte selbst auf die deutsche Freya zurückgehen. Perseis beiden zur Seite ist nur eine Nebenform für die dritte Schwester der Melior, Persine. Gaudin als Gegenbild zum Partenopeus weist auf Gawein hin, so dass in diesem theils Iwein, theils Parcival selbst versteckt sein dürfte. Sie würden sich dann als ihre Kehrseiten, ähnlich wie Hartnit und Ortnit, wie Hugdieterich und Wolfdieterich u. a., gegenüber und

Frankreich, bereits in seinem frühen Alter von 13 Jahren mit dem vollen Glanz jugendlicher Schönheit und Ritterlichkeit geschmückt, jagte eines Tags mit dem König im Ardennerwald. Eben hatte er einen gewaltigen Eber, der von ihnen den ganzen Tag vergeblich verfolgt war, beim Anbruch des Abends vor den Augen des Königs erlegt, dass er freudig schon von allen als Sieger begrüsst wurde, da erschien plötzlich ein neuer Eber, der alle unwiderstehlich zur Verfolgung mit sich fortriss. Auch Partenope folgte ihm auf seinem Ross tief und immer tiefer in den Wald hinein, bis er zuletzt völlig von der Dunkelheit eingeschlossen und von allen Gefährten getrennt war. Er verbrachte die Nacht im Walde und setzte auch am nächsten Tage die Verfolgung fort, bis er endlich Abends auf einen Hügel kam, der unmittelbar am Ufer des Meeres lag.

Das Wunderschiff. Und wie er noch umherspäht, erblickte er im Mondenschein ein Schiff am Ufer. Er ging hinab und trat hinein, aber nirgends war eine lebende Seele zu sehn. Doch welche Pracht trat an dem Schiff und all seinem Geräth ihm hier entgegen. Alles strahlte im überirdischen Glanz. Es war ein wahres Zauberschiff. Und kaum hatte er sein Ross und seine Hunde hineingeführt, so setzte es sich auch schon in Bewegung, als ob es von dem besten Steuermann geführt würde, und flog mit schwellenden Segeln über das blaue Meer dahin, schnell wie ein Vogel durch die Luft. Endlich lief es nach vollbrachter Fahrt in einen geräumigen Hafen ein.

Das Zauberschloss. Sobald Partenope sein Ross mit seinen beiden Hunden ans Land geführt, befindet er sich am Fusse eines hohen, aus rothem und weissem Marmor schachbrettartig aufgebauten Schlosses. Das Schloss heisst hier Chefdoire. Es breitete sich eine Meile weit aus und enthielt in seinen Mauern Wälder, Mühlen, Teiche, Gärten und viele Paläste für all die Grafen und Barone des Reichs. Am Eingang stand ein Thurm, 140 Klafter hoch, glänzend weiss wie Elfenbein. Alles strahlte von grosser Pracht. Partenope glaubte ins Paradies gekommen zu sein. Doch kam ihm auch wieder der Gedanke, ob alles vielleicht gar eines Elfs oder Teufels Gewerk wäre. Und wie er näher trat, da thaten sich die beiden Flügel von der Pforte

auch wieder zur Seite stehen, ursprünglich als Brüderpaar, ganz wie jene Alcis bei Tacitus oder die Dioskuren der Griechen.

dieses Zauberschlosses vor ihm wie von selber auf. Er ging hinein, durchwanderte mehrere Gemächer und gelangte in den Speisesaal. Da stand eine Tafel mit dem prächtigsten Geräth und mit den köstlichsten Speisen bedeckt. Doch auch hier war nirgends etwas Lebendes zu sehen. Er setzte sich auf den Hochsitz am Tische, und wie er sich zu waschen und dann zu essen begehrte, ward er sogleich von unsichtbaren Händen aufs trefflichste bedient. Und immer wieder erneuerten sich die Speisen und die Weine in wunderbarer Fülle und Kostbarkeit, dass wohl 300 Ritter davon hätten gesättigt werden können. Es war das Allerschönste hier vereint, was nur die Erde erzeugt.

Die erste Vermählung. Als nun Partenope genug gegessen und getrunken hatte, erschienen zwei Lichter von unsichtbarer Hand getragen. Die gingen vor ihm her und führten ihn in ein prächtig mit Porphyr getäfeltes Gemach, in welchem ein kostbares Bett stand. Er setzte sich, weil er müde war, auf den Stuhl davor, um sich zu entkleiden und seine Sporen abzulegen. Aber alsbald war auch dies von unsichtbarer Hand ohne sein Zuthun ausgeführt. Und kaum hatte er sich ins Bett gelegt, so kehrten die Lichter in den Saal zurück, und finstre Nacht war um ihn her. Da hörte er Tritte. Jemand hob die Decke auf und legte sich hinein. Es war des Schlosses und des Königreichs Beherrscherin, die Feenkönigin. Als sie die Lagerstätte schon besetzt fand, gebot sie ihm, sich zu entfernen und drohte ihm mit ihren Rittern, bis sie schliesslich dennoch mit einander sich vermählen. Da offenbart sie ihm: „Ich bin die Königin Melior. Nach dem Tode meines Vaters forderten meine Ritter von mir, weil ich noch zu jung war, um über sie zu herrschen, mir einen Gemahl zu wählen. Da schickte ich in alle Lande Boten aus zur Gattenschau, und als sie dann am Ende des Jahres wiederkehrten, wussten sie mir so vieles von eurer unvergleichlichen Schönheit zu erzählen, dass ich selbst zu euch nach Frankreich fuhr, wo ich von Tréport in der Normandie zum König kam. 14 (Mond)nächte blieb ich dort. Ich sah euch und gewann euch lieb. Darum musstet ihr durch die Zauberkunst, die ich erlernt, mit dem König auf die Jagd gehen, den Eber verfolgen und auf meinem Zauberschiff hierher in mein Reich kommen. Aber unsre Vermählung sollte öffentlich geschehen vor aller Welt und erst nach $2^1/_2$ Jahren zu der von mir zur Gattenwahl in meinem Königreich vorausbestimmten Zeit. Erst nach dieser Zeit könnt ihr

bei eurer jetzigen Jugend ein Ritter werden. Denn einem Knappen würden die Grossen meines Reichs nimmer dienen. Darum muss unsre jetzige Verbindung die ganze Zeit ein Geheimniss sein, so dass ihr mich vor dieser Zeit auch niemals sehen dürft. Indessen steht in meinem Reich euch alles zu Gebote. Was ihr an Kurzweil wünscht, wird vor euch stehen. Nur dürft ihr niemand sehen. Weil ich noch nicht kraft des Gesetzes eure Gattin sein kann, will ich es kraft meiner Liebe sein. Wohl wird die Zeit, bis ihr mich sehen könnt, euch lange währen, und ihr werdet vielleicht versuchen, eurem Wunsche meines Anblicks euch zu freuen schon früher zu genügen. Aber ich beschwöre euch bei allem Heiligen, mein theurer Freund, gebt diesem Gedanken in eurem Herzen keinen Raum. Ich würde sonst entehrt vor grossem Schmerz vergehen, und ihr werdet nicht um eitler Neugier willen, nachdem ich alles für euch gethan, mit meinem Tode dies vergelten wollen.“ Partenope betheuert ihr, um ihretwillen alles andre zu verlassen, zu vergessen, nimmer von ihr sich wieder zu trennen und allen ihren Wünschen getreulich nachzukommen. Bei Sonnenaufgang entschwand sie dann von seiner Seite.

Der Aufenthalt im Zauberreich. Partenope erhob sich jetzt von seinem Lager und wollte sich ankleiden. Aber sein alter Anzug war verschwunden. Statt desselben lagen die schönsten Kleider für ihn bereit, mit denen er sogleich bekleidet ward. Er ging in den Saal und auf den Hof. Nichts Lebendes war überall zu sehen. Auch waren sein Ross und seine Hunde verschwunden. Dafür stand ein rabenschwarzes Ross für ihn bereit. Er ritt eine Weile und stieg dann auf den Thurm. Hier konnte er nach allen vier Windrichtungen die ganze Herrlichkeit des Zauberreichs übersehen, voller Weinberge und Wiesen und Wälder und aus weiter Ferne gekommener Schiffe, bis dann am Abend sich alles wie vorher wiederholt. Melior erneuert ihre Bitte, seine Neugier zu zügeln, und fordert ihn zur Treue auf. Nachdem er sie beruhigt, da er hinfort ihrer Liebe nimmer mehr entbehren könne, fragt sie ihn nach seinen Wünschen: wenn er am Ufer jagen wolle, wären Sperber und Habichte zur Hand; ziehe er Wald oder Thal vor, so fände er ein Horn, auf dessen Ruf ihm allerlei Hunde zu Befehl ständen. So ging er denn am nächsten Tage jagen. Er fand das Horn und blies darauf. Da kamen vielerlei schwarze Hunde, mit denen er einen gewaltigen Eber erjagte. Nach

vollbrachter Jagd verliessen ihn alle anderen Hunde, nur zwei begleiteten ihn zu seiner Kurzweil überall, so lange er in Chefdoire blieb. So vergingen die Tage und so vergingen die Nächte in beständiger Lust. Melior kam, sobald die Sonne unterging, und wusste ihm mit immer neuen Gesprächen und Geschichten die Zeit zu vertreiben. Es verging ein Jahr, wo er um ihretwillen alles, selbst Vater und Mutter, vergass.

Seine Rückkehr nach Frankreich. Endlich erwachte doch in ihm die Sehnsucht nach seiner Heimath, seinem Ohm. Er erbittet und erlangt die Erlaubniss zur Rückkehr von der Melior, welche ihn selbst dazu ermuntert, da nach dem Tode seines Vaters und seines Oheims Frankreich und sein eigenes Erbe Blois schwer von den feindlichen Normannen (oder Sarazenen) bedrängt werde und dringend seiner Hülfe bedürfe; er solle sich überall ritterlich führen und milde Gaben spenden; sie werde ihn selbst dazu mit allem versehn; nur solle er ihr Treue halten, nach vollbrachter Arbeit zu ihm zurückkehren und durch niemand sich verleiten lassen, sie zu sehn. Wieder findet er das pechschwarze Ross und seine Hunde, besteigt das Schiff und schläft auf demselben ein, während es von unsichtbarer Hand geleitet, schnell nach Frankreich fährt, so dass er auf der Loire noch schlafend in ein Boot gesetzt wird und nicht eher erwacht, als bis er in Blois landet. Und wie er um sich sieht, erblickt er auch sein Ross und seine Hunde neben sich. Aber das Schiff kehrte schon zurück, so dass er ihm voller Sehnsucht nach seiner Melior nun, so lang er irgend konnte, nachsah. Als ihm dann dasselbe aus den Augen entschwunden war, bestieg er sein Ross und ritt zur Stadt. Da sah er 12 schwer mit Gold und Silber beladene Saumpferde von einem älteren Ritter geführt, die Melior ihm zum Geschenk gesendet, dass er milde Gaben spenden und ein Heer sich sammeln könne; ja sie bietet ihm alles, was ihr sonst gehört, wenn er sie nur nicht vergesse, sie nur nicht vor der Zeit zu sehen begehre, da er sie sonst in unaussprechliches Elend stürzen würde; auch wünsche sie ihn später selbst, wenn seine Zeit gekommen, mit dem Ritterschwert zu umgürten. Und als nun Partenope, nachdem der alte Ritter von ihm geschieden, in Blois einreitet, da war grosse Freude überall, und das um so mehr, als man ihn seit jener Jagd in den Ardennen für todt gehalten und tief betrauert hatte. Vor allem war seine Mutter vor Freude ausser sich.

Aber sie erzählte ihm auch, dass sie ebenjetzt von ihren Feinden schwer bedrängt werde, da dieselben drei feste Schlösser um die Stadt erbaut hätten, sie belagerten und auszuhungern suchten. Doch Partenope brachte Hülfe. Blois wurde von ihm gerettet; seine Feinde mussten fliehen. So konnte er nun auch seinem Vater und dem Könige Clovis mit der von ihm gesammelten Mannschaft gegen die hunderttausend Normannen oder Sarazenen, die zu Gisors lagerten, zu Hülfe ziehen. Es kam zu einem entscheidenden Zweikampf zwischen ihm und dem gewaltigen Anführer der Feinde, Sornegur, in welchem dieser erschlagen wurde, so dass alle Feinde die Flucht ergriffen.

Aber jetzt, wo er sein Werk vollbracht, erwachte auch sogleich wieder seine Sehnsucht nach der Melior. Er war in solche Schwermuth versunken, dass sein Kummer seiner Mutter nicht verborgen bleiben konnte, und endlich von ihren Bitten bedrängt, musste er ihr seine Liebe gestehen. Aber seine Mutter war falsch. Als sie erfahren, dass er seine Gattin von Angesicht noch gar nicht kenne, stellte sie sich zwar freundlich, benutzte aber die eine Nacht, welche ihr vor seiner Rückreise noch übrigblieb, um ihn erst seine Liebe vergessen zu machen und dann mit der jugendlichschönen Nichte des Königs zu vermählen. Fast wäre ihr das böse Werk auch gelungen. Partenope hatte durch den Zaubertrank seine Liebe zur Melior völlig vergessen und liess sich von der königlichen Jungfrau bestricken, bis diese in ihrer triumphierenden Freude ausrief, dass er jetzt von dieser teuflischen Melior errettet sei. Aber kaum hatte er dies eine Wort gehört, da waren auch bei ihrem Namen alle Trugbilder vor seinen Augen verschwunden. Er stürzte fort, riss sich in Blois von seiner Mutter los, bestieg sein Ross und ritt sein Haupt verhüllt, aus der Burg, bis er am Ufer der Loire sein Schiff fand und damit zur Melior zurückkehrte. Er fand in Chefdoire alles, wie er es verlassen, eilte gleich auf sein Lager und gestand der Geliebten unter Thränen alles, was indessen geschehen war. Aber sie beruhigte ihn in seinem Schmerz, weil sie doch aus allem nur seine treue Liebe erkenne. So blieb er noch 6 Monate lang bei ihr.

Die Zauberlaterne. Da erwachte trotz allem noch einmal die Sehnsucht nach seiner Heimath und nach seiner Mutter, dass er endlich der Melior das Verlangen nach ihr gestand. Melior erseufzt, denn sie ahnt jetzt seine kommende Untreue. Noch einmal warnt

sie ihn auch vor seiner Mutter: „Sie wird dir einreden, dass ich ein Teufel und Elf bin, und wird alles aufbieten, dass du ihr mehr glaubst denn mir.“ Wohl versichert er von Neuem seine Treue, aber sie sieht ihr schweres Unglück jetzt voraus. Zuerst hinderten noch widrige Winde seine Abfahrt. Aber endlich kam er in Blois an, wo denn in der That die Mutter durch den Erzbischof von Paris ihm seine schwere Sünde vorhalten lässt, dass er sich von einer Elfin habe berücken lassen; er solle Busse thun und von der falschen Minne sich zu Gottes Minne und zu seinem Dienst zurückwenden. Und die falsche Mutter wusste noch weiter Rath. Sie war auch in der Zauberkunst erfahren und gab ihm eine Laterne, die weder Wind noch Wasser verdunklen und nichts auszulöschen vermöge: damit solle er sie heimlich sehn, jedoch vor dem Anblick der Teufelin nicht erschrecken. So fuhr Partenope zur Nachtzeit auf dem wieder bereitliegenden Schiff nach Chefdoire mit der wohlversteckten Laterne ausgerüstet. Und wieder fand er im Schloss alles unverändert. Aber er ass nicht und trank nicht, sondern eilte sogleich zur Ruhe, wo er seine Laterne unter der Decke verbarg, bis dann seine Melior kam und bald entschlief.

Sein Verrath. Da holte er heimlich die Laterne hervor, und wie er nun die Decke hob, da lag vor ihm das über alles schöne Weib, so dass er mit bitterm Schmerz erkannte, wie sehr er betrogen war. Darum schleuderte er im Zorn die böse Laterne von sich gegen die Mauer und befahl sie dem Teufel, der sie gemacht hätte. Sie zerbrach und erlosch sogleich. Aber das Unheil war geschehen. Melior war von Schmerz erwacht, brach in einen Strom von Thränen aus und rief: „So bin ich denn entehrt durch euch, Partenope. Wie hab ich das um euch verdient? Alle meine Bitten und alle eure Schwüre sind vergeblich gewesen. Aber ich habe mein Unglück lange vorausgesehen, ohne es hindern zu können. Jetzt ist auch meine Zaubermacht, mit der ich euch hierher gebracht, durch euren Verrath vernichtet. Mit diesem Tage nun wird meine Schmach vor aller Welt offenbar werden, und auch euer Ungemach wird jetzt beginnen. Mir aber bleibt statt des süssen Liebesglücks fortan nur Kummer und ewige Trauer.“ Partenope ist vom Bewusstsein seiner Schuld jetzt ganz gebrochen und wünscht auch selbst den Tod von ihrer Ritter Hand. Da begann der Tag zu grauen. Die Frauen der

der Melior traten ein und sahen mit Entsetzen, was hier geschehen. Doch bald wurden sie auch wieder beim Anblick des schönen Jünglings von tiefem Mitgefühl erfüllt. Endlich kam auch die Schwester der Königin, die fast ebenso schöne Urake. Sie hatte Mitleid mit dem Armen und bat für ihn um Gnade. Ja sie forderte die Melior auf, jetzt offen vor aller Welt, vor ihren Rittern und Baronen den Partenope, der beides, die grösste Schönheit und Tapferkeit, besitze, zu ihrem Gemahl zu erklären. Doch Melior wollte in ihrem Schmerz von nichts wissen: jedes Band zwischen ihnen sei für immer zerrissen.

Seine Rückkehr, seine Schwermuth und sein Elend. Da erhob sich denn Partenope. Aber all die prächtigen Kleider waren verschwunden. Er fand nur seinen alten Jagdanzug wieder, den er einst im Ardennerwald getragen. Doch Urake erbot sich jetzt zu seinem Dienst, legte ihm seine Sporen an, gab ihm sein Horn aus Elfenbein und warf ihm dazu einen grünen Mantel über seine Schultern. Und er wäre in der That verloren gewesen, denn alle Ritter und Grafen auf dem Wege lauerten ihm auf, ihn zu verderben, um der Melior Hand und Gunst für sich zu gewinnen; doch Urake geleitete und schützte ihn, dass sie sich mit Schmähreden gegen ihn begnügen mussten. Auf dem Hofe fand er sein altes Ross mit dem alten Geschirr und weiter an dem Ufer auch wieder das Schiff schon für ihn zur Abfahrt bereit. In 14 Tagen kam er, wie es wenigstens zum Theil heisst, von der mitleidigen Urake selbst begleitet, nach Nantes und weiter nach Blois, wo sie ihn verliess und nach Hause zurückkehrte. Erst jetzt fühlte Partenope sein ganzes Unglück und sank bewusstlos auf den Sand, als er lange dem zurückfahrenden Schiffe nachsehend, dasselbe nicht mehr erblicken konnte. Zur Nachtzeit bestieg er dann sein Ross und ritt arm und elend zur Stadt hinein, wo der alte Pförtner voll Schmerz ihn in seinem traurigen Aufzug empfing. Ja der Graf ritt ganz in Gedanken und in Schmerz versunken bis in seinen Saal hinein und verschloss sich dann fern von aller Freude, allem Verkehr in sein Gemach. Auch von seiner Mutter, welche ihn verrathen und jetzt mit des Königs Nichte von Neuem verbinden wollte, mochte er nichts mehr wissen. Ebenso wenig achtete er des Königs noch der Prälaten, welche zu ihm kamen. Er blieb für alle verschlossen. 50 Tage lag er so in seinem Schmerz, und alle seine Ritter, sein ganzes Land nahm Theil an seinem Kum-

mer. Er war entschlossen zu sterben. Kaum nährte er sich von etwas Gersten- oder Haferbrod (der Winterkost), liess sich Nägel und Haare wachsen, wusch sich nicht und liess die Kleider an seinem Leibe verfaulen. So lebte er ein ganzes Jahr hindurch wie ein Büssender. Ja er war am Ende des Jahres so elend, blass und mager, dass er kaum sich selbst mehr glich und ausser Stande war, sich selber zu erheben. Da flehte er in seinem Gebet zum Herrn um Gnade. Denn er konnte nicht vergessen, welch Unrecht er der Melior gethan. Sie war und blieb doch Tag und Nacht sein einziger Gedanke.

Darum fasste er den Entschluss, lieber in den Ardennerwald zu gehen und dort sich von den wilden Thieren zerreissen zu lassen. Nun hatte er in seinem Dienst den Sohn des sarazenischen Königs Sornegur, den dieser zur Erlernung der französischen Sprache nach Frankreich geschickt hatte. Dieser war ihm in treuer Anhänglichkeit ergeben und brachte ihm alle zwei Tage das Wasser und sein rauhes Brod. Mit dessen Hülfe gewinnt er, eingeschlossen wie er war und von aller Welt bewacht, sein Ross. Derselbe schnallt ihm auch seine Sporen an, und so reiten sie zur Nachtzeit aller Welt verborgen, aus der Stadt. Jetzt erst erklärt er seinem treuen Diener den entsetzlichen Entschluss, dass dieser ganz von Schmerz überwältigt war. Aber er wollte seinen lieben Herrn auch jetzt nicht verlassen, sondern begleitete ihn durch das französische Gebiet, bis sein Herr ihn an der Grenze des Landes in einer Kirche taufen liess. Er erhielt den Namen Anselet. Aber wie dieser noch im Schlafe lag, trennte sich Partenope von ihm und ritt in die Ardennen bis an die Stelle, wo die schrecklichsten Thiere, Löwen, Leoparden, Schlangen und andere Ungeheuer, hausten. Doch keines verletzte ihn. Er meinte, dies geschehe, weil er noch zu Pferde sass. Darum stieg er ab und setzte sich zur Seite auf einen Felsvorsprung. Da kam ein gewaltiger Löwe und stürzte sich auf das Pferd. Dieses riss sich los in wildem Schmerz, eilte durch den Wald bis an das Meer und wieherte in seinem Weh, dass rings davon die Gestade wiederhallten.

S e i n e E r r e t t u n g u n d G e n e s u n g. Da fuhr gerade ein Schiff vorüber, auf dem ein Edelfräulein sich befand, das zu ihrem Schlosse wollte. Sie machte ihren alten Lootsen Maruk aufmerksam auf das ängstliche Gewieher, und dieser meinte, das Thier möchte einem im

Walde verunglückten Ritter gehören; er habe Zaubermacht, die wilden Thiere des Waldes zu bändigen; der Mond scheine hell, der Himmel sei klar, sie wollten darum versuchen, den Unglücklichen zu retten. Die Jungfrau ist es zufrieden und will ihn selbst dabei begleiten. So fuhren sie ans Land. Maruk sprach seine Zauberformel, dass alle wilden Thiere scheu vor ihm zurückwichen; dann bemerkte er das Blut des Pferdes und folgte der Spur. So kamen sie an den Ort, wo Partenope sass. Als dieser die Kommenden erblickte, stiess er einen tiefen Seufzer aus. Da erst bemerkte ihn die Jungfrau und empfand inniges Mitleid mit seiner Lage. Aber er verschmäht alle Hülfe, allen Trost, weil er der elendeste Mensch sei, da er seine Geliebte verrathen habe. Endlich nennt sie ihren Namen: es ist Urake. Da verlor er in seiner tiefen Scham und im Bewusstsein seiner ganzen Schuld die Besinnung, dass nun auch die Jungfrau, als sie ihn aufheben wollte, den Partenope erkennt. Was war aus dem früher so einzig schönen Jüngling jetzt geworden? Aber sie war entschlossen, sie wollte ihn erretten. Darum musste sie ihn täuschen. Sie stellte sich also, als wäre sie eigens gekommen, ihn aufzusuchen und ihm eine frohe Botschaft von ihrer Schwester Melior zu bringen. Denn sie sah, wie er mit standhaftem Sinn ihr immer noch gerechte Minne trage. So sprach sie denn: „Wohl thatet ihr Unrecht, aber ihr habt genug gebüsst. Darum will sie euch jetzt vergeben. Ihr seid doch ihr einziger Gedanke Tag und Nacht und will nur euch zu ihrem Gemahl erwählen. So kommt denn jetzt mit mir auf meine Insel Salence, euch zu erholen. Wenn ihr daselbst zu neuer Kraft zurückgekehrt seid, dann wollen wir von dort zu ihr eilen, die euch noch immer liebt.“ Das war ein süsser Trost für den armen Partenope, der ihn dem Leben zurückgab, obwohl er noch immer nicht glauben konnte, dass Melior ihm ihr Herz wiedergeschenkt habe. Doch er war jetzt bereit, der Urake zu folgen, verliess seine Einsamkeit und kam mit ihr auf ihr Eiland und Schloss Salence. Hier wurde er von Urake und deren jugendlich schöner Nichte Perseis, einer Tochter des Königs von der Stadt Milet auf Kreta, treu gepflegt und erhielt in wenig Monden seine Gesundheit, Kraft und allmählich auch seine Schönheit wieder.

Sein Ritterschlag. Perseis wusste anfangs nicht, was Liebe war, und hatte darum oft genug über seine Liebe zur Melior ihren

Spott gehabt; aber jetzt fasste sie selbst in ihrem Herzen Liebe zu dem schönen Jüngling, der nur an seine Melior denkt. Auch Urake hätte ihn geliebt, wenn sie nicht die Schwester der Melior gewesen wäre, darum bleibt sie die freundliche Vermittlerin, reist zur Schwester nach Chefdoire und findet dort die herzlichste Aufnahme. Melior führt sie in einen Garten, wo sie sich unter einem blühenden Apfelbaum niederlassen. Es ist Frühlingszeit. Alles duftet ringsum und erschallt vom Vogelsang wie im Maien. Obwohl nun beide Schwestern mit ihrer Liebe noch Versteckens spielen und lange spröde thun, so gesteht Urake doch soviel der Schwester, welche die lange Zeit ganz dem verzweifelten Schmerz und Elend von der Minne, die sie immer noch für ihren Partenope hegt, sich hingegeben, wie sie nur darum so lange Zeit von ihrer Schwester entfernt gewesen wäre, weil sie indessen in fremde Länder gefahren; dort habe sie nun auch von dem grossen Liebeselend des Partenope erfahren, das er um ihretwillen erdulde. Melior hörte dies mit grosser Bewegung und verrieth dadurch, so sehr sie es verbergen wollte, was in ihrem eigenen Herzen vorging. Aber sie theilte zugleich der Urake mit, dass ihre Barone sie zwingen wollten, jetzt endlich sich einen Gemahl zu wählen: „Der alte Ritter Hernold hat darum vorgeschlagen, da der Kaiser von Deutschland und die beiden Könige von Spanien und Frankreich bereits als meine Bewerber aufgetreten sind, es sollte zu Pfingsten ein grosses Turnier in der ganzen Christenheit angekündigt werden. Unter den besten Rittern soll ich dann selbst die Wahl treffen. Dieser Vorschlag ist von allen angenommen. Und nun ist dies mein Schmerz, dass ich einen andern wählen soll, als den allein meine ganze Seele liebt.“ Urake spottet ihrer Liebe, als glaubte sie nicht daran, da sie ja selbst ohne Mitleid ihren Geliebten in so grosses Elend gestürzt habe, kehrt aber eilig nach Salence zurück, um dem Partenope alles über dies Turnier zu berichten. Der junge Held ist gleich entschlossen, nun selbst in diesem Turnier als Kämpfer aufzutreten und für sich den schönen Siegespreis zu erwerben. Urake ist ihm gern dazu behülflich, indem sie ihm Pferd und Waffen verleiht. Und wie Perseis ihm die Waffen anlegt und dazu das Schwert übergiebt, gedenkt er daran, dass Melior ihm früher gesagt, sie wolle ihm selbst das Schwert umgürten. Auch hierzu will Urake ihm verhelfen. Und als man ihm dann das Ross brachte, sprang er ohne Steigbügel auf den

Grauschimmel, und noch keiner hatte auf Erden so sein Ross gelenkt. Hierauf fahren alle nach Chefdoire, wo eben die Kaiserin den Ritterschlag an mehreren hundert Knappen vornehmen will. Zuerst bleibt Partenope noch heimlich in dem Schiff versteckt, dann wird er die Nacht in einem unbewachten Zimmer des Schlosses verborgen, bis er am nächsten Morgen vom tiefen Schlaf erweckt, sich unter die Knappen mengt, welche das Haupt mit dem Helm verdeckt, das Schwert am Halse, wie es damals Sitte war, vor die Kaiserin gingen. Schon strahlte Melior auf ihrem Thron im vollen Glanz ihrer Schöheit und Kaiserpracht. Partenope war ausser sich beim Anblick der Geliebten, drängte sich trotz aller warnenden Winke der Urake allen vor wie ein Unsinniger, um allen Zauber ihrer Schönheit zu erfassen, und wenig fehlte, so hätte er sich in seiner Leidenschaft ihr zu Füssen geworfen, um ihre Vergebung zu erflehen. Die Kaiserin wurde selber durch sein Verhalten aufmerksam und verlegen, nahm schnell sein Schwert und umgürtete ihn, so dass er jetzt ein Ritter war von ihrer Hand. Wohl hatte sie ihn nicht erkannt, weil sie ihn für todt hielt, aber sie hatte seine Bewegung gesehen und den hellen Glanz seiner Augen selbst durch den Helm leuchten sehn; auch seine edle Haltung und Gestalt erinnerten sie an ihren einst so sehr geliebten Partenope. Dieser fühlte sich aber, nachdem er durch die eigene Hand seiner Gebieterin zum Ritter geschlagen war, stark und kräftig genug, für sie alles zu wagen, um ihre Hand zu gewinnen.

Seine Gefangenschaft. Zuerst kehrten sie jedoch noch alle nach Salence zurück, um hier mit einander den Tag der Eröffnung des Turniers zu erwarten. Es war am Donnerstag vor der Kreuzeswoche oder hier vielmehr vor Pfingsten, da herrschte eine überaus drückende Hitze im Schloss. Alle schliefen, auch Urake und Perseis waren ermattet eingeschlafen. Da ging Partenope, (als wäre er selbst bisher noch nicht sein freier Herr gewesen), heimlich aus dem Schloss ans Meer, fand dort am Ufer ein Boot, trat hinein und ruderte fort. Aber als er weit hinausgefahren war und eben an die Rückkehr gedachte, da kam ein gewaltiger Sturm, erfasste das Boot und warf es an ein ihm unbekanntes Eiland Tenedos. Hier wurde er gefangen und vor den Herrn der Insel, den bösen Ritter Hermann, geführt, der ihn sogleich, wie es auch sonst bei Gefangenen seine Gewohnheit war, in einen tiefen Kerker werfen liess. Hier gedachte

er nun in seinem finsteren Verliess voller Verzweiflung an das ihm jetzt verschlossene Turnier. Indess hatten auch Urake und Perseis ihn überall vergeblich in Salence gesucht, bis endlich zur Pfingstzeit Melior sie zu ihrem Fest nach Chefdoire entbot, wo beide nun in tiefer Traurigkeit um den Verlorenen anlangten.

Das Pfingstturnier. Alles versammelte sich jetzt in der Hauptstadt zum Turnier, wohin von seinem Gebieter, dem Sultan von Persien, auch der böse Ritter Hermann entboten wurde. Und kaum war derselbe abgereist, so stieg seine freundlich gesinnte Gemahlin zum Partenope in seinen finstern Kerker hinab. Sie hatte Mitleid mit ihm und erlaubte ihm endlich auf sein dringendes Bitten, nachdem er versprochen, sich rechtzeitig noch vor der Rückkehr ihres Gemahls sich wieder einzufinden, auch selbst zum Turnier zu ziehen. Ja sie gab ihm sogar dazu ein weisses Ross und ein Schwert, das man, ihm selber gleich, ähnlich wie in der Orendelsage, dem Schwert des Theseus entsprechend, unter der Erde (in een haghedochte, sarqueu) an der Mauer gefunden, dazu einen silberglänzenden Schild. So fuhr er am Abend in seinem Boote fort und gelangte nach hartem Rudern in einen Hafen, der noch 8 Meilen von Chefdoire entfernt war. Doch er eilte weiter. Und wie er nun durch den ihm von früher wohlbekannten Wald ritt, begegnete ihm ein graubärtiger Ritter, der von 5 Knappen mit grünbemalten Lanzen und rothen Schilden begleitet, auch nach dem Turnier zog. Es kommt zuerst zwischen beiden, nach einer Version der Sage, zu hartem Kampf. Aber nachdem sie ihre beiderseitige Tüchtigkeit erprobt, schliessen sie Waffenbrüderschaft, ja ändern nach dem dänischen Volkslied von Persenober og Konstantianobis (aus dem Jahre 1484) sogar ihre Namen, dass Partenope jetzt Hwidrok (Weissrock), der alte Ritter, der sonst Gaudin heisst und nach der isländischen Sage sein alter, treuer, früherer Gefährte war, den er in den Ardennen verlassen, Sorterok (Schwarzrock) hiess. Fortan waren sie einander im Kampf die treusten Genossen. Sie beziehen zusammen, indem Partenope sich dem Gaudin anschliesst, eine gemeinsame Herberge in einem herrlich schönen Thal, wo alles jetzt zur Pfingstzeit mit Blumenduft und Vogelsang erfüllt ist, und ziehen bald im Turnier durch ihren Muth, ihre Kraft und Ritterlichkeit aller Augen auf sich.

Doch wir verweilen nicht länger bei den von den Dichtern mit besonderer Vorliebe ausführlich geschilderten Kämpfen des Turniers, welches auf den beiden Seiten des im Thal fliessenden Flusses von den beiden Parteien abgehalten wird. Es stehen sich dabei einerseits der von Partenope geschützte und zuletzt wiedererkannte König von Frankreich dem Kaiser von Deutschland, dann wieder die Christen den Heiden, den Sarazenen, insbesondere dem kampfmuthigen Sultan von Persien, gegenüber. Partenope dringt bald siegreich bis an die Mauer vor, wo auf einem Thurm seine Melior mit Urake, Perseis und den sieben Kampfrichtern in einer Art τειχοσκοπία dem Kampfe zuschaut, und überreicht auf seiner Lanze der Geliebten sein Panier als Liebespfand mit den Worten: „O ihr, die ich zu meinem Unheil sehen wollte, nehmt hier mein Pfand.“ Noch hielt Melior ihren Partenope für todt, sonst hätte sie ihn jetzt gewiss erkannt. Aber Urake und Perseis ahnten, wer es war. Darum gesteht nun endlich Urake, welche ihre Schwester so lange hingehalten, der lieben Melior, was sie alles vom Partenope weiss. Da flammte ihre langverhaltene Liebe jetzt von Neuem auf, doch in jungfräulicher Scham verhüllte und verleugnete sie auch jetzt vor den andern, was sie für ihn in ihrem Herzen empfand. Aber kaum hatte Partenope der Geliebten seine Lanze mit dem Pfand hinaufgereicht, so erhob sich jetzt von allen Seiten erst der heftigste Kampf gegen ihn, als ob alle Mächte der Finsterniss noch einmal gegen ihn losgelassen wären. Und seine Melior? Sie hatte jetzt nur noch Augen für ihn und theilte in ihrem geängstigten Herzen alle Gefahren mit ihm in höchster Spannung. Besonders hart wurde der Kampf, als der König von Frankreich und der Kaiser von Deutschland einander gegenüberstanden. Der französische König wurde aus dem Sattel gehoben und schien verloren. Da eilte Partenope seinem königlichen Vetter zu Hülfe mit dem Schlachtruf: Monjoie und legte den Kaiser in den Sand. Aber sogleich wurde er dafür von der ganzen deutschen Schaar, die noch von den Friesen und Sachsen unterstützt wurde, angegriffen, während auf der andern Seite auch die Franzosen, die Normannen und Bretagner herbeieilten. Lange wogte der Kampf unentschieden hin und her, bis endlich die Nacht demselben ein Ende machte. Am folgenden Tage wurde der Kampf mit Erbitterung erneuert, aber Partenope und Gaudin blieben Sieger. Doch wollte Partenope auch jetzt noch nicht

erkannt sein, sprach darum griechisch, statt französisch und entzog sich dem Dank seiner alten Genossen. So war denn auch weiter der Held mit dem silbernen Schild immer wieder siegreich, erschlug zuletzt den bösen Ritter Hermann, hob den tapfern Sultan von Persien aus dem Sattel und eilte dann, nachdem er seine Liebe noch einmal der Geliebten unter ihrem Fenster knieend bezeugt hatte, mit Gaudin nach Tenedos, um sein Versprechen einzulösen, kehrte aber am frühen Morgen zu rechter Zeit zurück, um bei der schliesslichen Entscheidung zugegen zu sein.

Siegespreis und Vermählung. Auch bei dem Richterspruch über den Siegespreis schwankte von Neuem die Entscheidung zwischen dem christlichen Ritter Partenope und dem sarazenischen Sultan von Persien. Es wurde darum der Vorschlag gemacht, beide sollten ihre Waffenrüstung ablegen und so vor der Königin erscheinen. Bald kam denn auch der Sultan mit den prächtigsten Kleidern angethan in allem Glanz seines Reichthums und seiner Macht. Dagegen erschien Partenope als einfacher Ritter mit gesenktem Blick vor seiner Gebieterin, weil er die nicht anzusehen wagte, welche er verrathen hatte; auch seine Kleider waren einfach von scharlachrother Farbe mit goldenem Gürtel. Aber der Glanz seiner durchsichtig weissen Haut, all seiner Schönheit war so mächtig, so bezaubernd, dass alle hingerissen waren und ihm zu dem Preis der Tapferkeit auch den Preis der Schönheit zugestehen mussten. Die Kaiserin aber stellte sich, als ob sie nur widerstrebend dem einzig Geliebten, der ihr jetzt zugeführt wurde, die Hand reiche. Zuletzt jedoch konnte sie nicht länger widerstehen. Als sie ihn endlich vor sich sah, da vergass sie sich selbst und umarmte ihn mit aller Innigkeit, als fürchtete sie sich, ihn noch einmal zu verlieren. Hierauf führte sie ihren Partenope ins Schloss, dass er jetzt, wie sich für ihn gebühre, auch mit königlicher Pracht sich schmücke. So begaben sie sich in die Kirche, wo der Patriarch sie vermählte und krönte. Der König von Frankreich freute sich über die grosse Ehre, welche seinem Vetter Partenope zu Theil wurde. Und so wurde denn die Hochzeit mit aller Pracht und allem Glanz gefeiert. Die Liebenden waren auf der Höhe ihres Glücks, und alle früheren Leiden lagen hinter ihnen wie ein Traum. Aber dennoch, es giebt auf Erden kein vollkommenes Glück ausser dem, welches Gott beschert hat seinen Auserwählten, das mussten auch sie immer wieder erfahren.

Doch wir dürfen die noch im niederländischen Text erhaltene Fortsetzung hier unberücksichtigt lassen, weisen aber dafür gern auf die von E. Kölbing (Germ. Studien II, 106) treffend nachgewiesenen Parallelen aus der Gibbonssaga, im neuisländischen Märchen Sigurđr Kóngsson und im Guiamarsljóđ hin. Ein Jeder wird nach der Analogie unseres Psychemärchens die Deutung nunmehr leicht verstehen. Wir fassen dieselbe in möglichster Kürze zusammen. Es gilt nur die hier lieblich ausgeführte Menschengeschichte in die genauentsprechende Göttergeschichte zurückzuübersetzen und den Verlauf derselben in ihrer Anknüpfung an den jährlichen Verlauf des Naturlebens nachzuweisen. Wir sehen, wie zu allen Zeiten und unter allen Völkern der Mensch sein Theuerstes und Liebstes, sein Liebesleben aufs Sinnigste in die Naturvorgänge, in den beständigen Wechsel des Naturlebens, zumal in das Verhältniss des Himmels zur Erde als Naturgötter gedacht, hineinzulegen gewusst hat, so dass in seinen Göttern und Göttergeschichten sich der Mensch mit all seinem Denken und Empfinden, mit seinem innern und äussern Leben getreulich innerhalb des besonderen Zeit- und Volksrahmens abgespiegelt hat.

Die Deutung der Partenopesage. Wir haben auch hier im Wesentlichen denselben Hergang und dazu die entsprechende, nur ursprünglich keltische und dann romantisch umgeprägte Symbolik, wie im Psychemärchen. Die Jagd im Ardennerwald bezeichnet den Abbruch der hochsommerlichen Zeit. Der jugendliche Held steigt von seiner Sonnenhöhe herab und wird jetzt im nächtlichen Walde sich verlierend zum winternächtlichen Lichtgott. Gewöhnlich wird, wie noch in der Melusinesage, der sommerliche König zugleich mit seinem Sonneneber von ihm selbst (unversehends) getödtet, obwohl auch hier, nur verspätet, der Tod des königlichen Ohms und Vaters gemeldet wird. Der winterliche Sonneneber, der jetzt am winternächtlichen Himmel leuchtet, zieht unsern Held nach sich, bis er von der uns bekannten Sonnenwendklippe herab ins Meer steigt und hier von der im Mondschein aufleuchtenden Mondbarke ins unterweltliche Reich zu der ihm entsprechend als unterweltlichen Nachtlichtgöttin erscheinenden Melior getragen wird. Hierher ist jetzt alle sommerliche Herrlichkeit und Fülle hinabgestiegen und ist in dem nächtlichen Reich der unsichtbaren Geisterwelt und Göttin geborgen. Hier findet darum die unterweltliche Vermählung des Gottes und der Göttin statt, die jetzt

ebenso wieder als ungesetzlich, als buhlend aufgefasst wird. Der Gott erfreut sich auf seinem pechschwarzen Ross mit gleichen Hunden hier im keltischen Hades der winterlichen Eberjagd, wie Orion in der Nekyia. Der Held aber darf und kann seine Göttin jetzt noch nicht sehen. Denn wenn er mit seinem neuen Sonnenlicht sie sieht, ist sie als Nachtlichtgöttin des Todes. So vergehen die Wintermonde, bis die Wintersonnenwende kommt.

Da erhebt sich der Held aus seiner trägen Ruhe, kehrt ins Westreich, hier nach Frankreich, zurück, um erst den von ihm hier unterschiedenen, als heidnisch, sarazenisch aufgefassten Winterkönig, Sornegur, zu überwältigen und sein vom Wintergott ausgehungertes Reich zu befreien. Schon ist er, wie Siegfried mit dem neuen Fafnirgold, mit den neuen Schätzen, die er aus der Tiefe gewonnen und zurückgeführt, ausgerüstet. Nach seinem Sieg kehrt er dann, da wir die Doppelreise richtiger zusammenziehen, nachdem er mit der von der eigentlich altgewordenen Melior unterschiedenen jugendlichen Königsnichte neu gebuhlt, mit der Sonnenlaterne, die in der nordischen Fassung mit gleichem Recht als Zauberlichtstein aufgefasst wird (vgl. in meiner Hamletsage die Thorsteinsage 218 fgg.), zur Melior zurück, eigentlich um sich mit der aus der Melior jetzt neuverjüngten Sommergöttin neu zu vermählen. Aber die neue Vermählung des verjüngten Sonnengottes mit der jetzt bald als verjüngten Erdgöttin gedachten Melior kann und soll nicht schon um Weihnachten oder in den Zwölften, auch nicht im Osterfest, sondern hier erst am Pfingstfest stattfinden. Diese lange Trennung des einander in Liebe schon angehörenden, jetzt aber während der ganzen Vorfrühlingszeit in schmerzvoller Geschiedenheit von einander gerissenen Paares muss darum in menschlicher Weise neu motiviert werden. Das aus der Zauberlaterne auf die Göttin zu früh gefallene neue Sonnenlicht hat sie als Nachtgöttin getödtet, als Erdgöttin in ihrer ganzen Blösse erscheinen lassen. Daher all die Qual, der Schmerz, das Elend bis zur schliesslichen Wiedervereinigung.

Erscheint aber der Held jetzt als neuer Sonnengott, da muss sein ganzes Winterloos von Anfang an erst noch nachgeholt, uns von Neuem vorgeführt werden. Partenope sieht sich darum, ganz wie Parcival, als er sein Glück verscherzt, an den Anfang seiner Jagd im Ardennerwald zunächst mit seinem alten Sonnenpferd und Jagd-

anzug zurückversetzt. Er ist in Blois, wie im winterlichen Reich, mit seinem Sonnenlicht zunächst noch eingesperrt, bis er dann mit Hülfe des selbst aus dem alten Sornegur erneuerten, darum jetzt getauften, unsern neuen Helden selbst repräsentierenden Genossen aus seinem Gefängniss in der letzten Winternacht entschlüpft, aber jetzt als mit seinem sehr geschwächten, tieftrauernden Sonnenlicht in der Zeit der Zwölften noch von den winterlichen Thieren umschwärmt wird. Wie oft steigt die erste, neue winternächtliche Sonne noch blutroth auf, wie das vom Wintereber, an dessen Stelle später erst der Löwe getreten ist, gehetzte, argverwundete Sonnenross. Aber jetzt ist die Stunde der Erlösung für den Sonnenhelden aus seinem Kummer und Elend da. Im Maruk erscheint der Wintergott nach seiner freundlichen Natur, wie später im Gaudin, dem aus dem alten Gott sich erneuernden Helden entsprechend und zur Seite, ganz wie Urake' und dann neben ihr die Perseis als die von der jetzt als neuer Erdgöttin erscheinenden Melior unterschiedene Lichtseite. Wohl ist die Januarsonne noch elend, schwach und kümmerlich, aber sie birgt in sich die neue Kraft. So wächst nun Partenope, der neue Sonnenheld, mit jedem Tage der früheren Gesundheit, Kraft und Schönheit mehr und mehr zurückgegeben, immer herrlicher heran. Perseis bekleidet ihn selbst mit seiner neuen Waffenrüstung, zuerst den Sporen, dann dem Helm, und wie reitet er jetzt sicher sein neues Sonnenross! Allein neben Perseis tritt auch wieder die Melior selbst in ihrer Lichtnatur hervor, wenn sie ihn eigenhändig mit dem Sonnenschwert ausrüstet und zum Ritter schlagen muss. Und doch, auch jetzt ist seine Kraft noch immer gebunden. Wie ist er selbst in Salence, im Schiff, im Gemach des Schlosses, vor der Melior versteckt, verschlossen, verhüllt in dieser Vorfrühlingszeit. Ja, als er seine freie Sonnenbahn am drückendheissen Tag verfolgt, da wird er noch einmal in finstrer Wolkennacht versteckt, vom nächtlichbösen Hermann festgehalten, bis die hier als dessen Gattin erscheinende Lichtgöttin ihm ganz besonders bedeutungsvoll das so lang entzogene Sonnenschwert, den Sonnenschild und das weisse Sonnenross zum letzten Kampf im Pfingstturnier verleiht. Jetzt erst erfolgt der schliessliche Entscheidungskampf zwischen Sommer- und Wintergott mit ihrem beiderseitigen Aufgebot, nach der in der Sage nur vervielfältigten Form, wie er eigentlich zur Weihnachtszeit schon zwischen Partenope und Sornegur

ausgefochten war. Denn ob nun Partenope den Sornegur-Gaudin überwindet, oder, nachdem derselbe ihm als sein freundlichgesinnter Parteigänger, in der Wandlung seines eigenen Wesens, zur Seite getreten ist, mit diesem vereint, den bösen Grafen Hermann oder den ihm als Franzosen feindlich gegenübergestellten Kaiser von Deutschland oder schliesslich nebst den Sarazenen, wie früher unter Karls des Grossen Herrschaft den König von Spanien, so jetzt in den Orient verpflanzt, den Sultan von Persien überwältigt hat, das macht keinen Unterschied. Es sind nur die verschiedenen Formen, in welche sich der ursprüngliche Naturgegensatz zwischen Winter und Sommer, der jetzt unterliegenden Winternacht und dem jetzt siegreichen Sommertag, rein menschlich nach den allmählich im Lauf der Zeit und der geschichtlichen Entwickelung hervorgetretenen Gegensätzen der Religion, der Abstammung und der Politik gekleidet hatte, für denselben alljährlich sich zuerst zur Weihnachts-, dann wieder zur Oster- oder schliesslich zur Pfingstzeit sich wiederholenden Entscheidungskampf. Denn die Volkssage ist wie flüssiges Wachs: sie nimmt alle inneren und auch äusseren Wandlungen der Volksgeschichte getreulich in sich auf, so dass sie darum in der richtigen Perspective betrachtet, immer auch für diese ein treffendes Spiegelbild gewährt. Der Siegespreis, das Ende war und bleibt die Vermählung des jetzt wieder herrlichen, siegreichen Sonnengottes mit der ebenso jetzt im vollen Zauber ihrer Schönheit prangenden Erdgöttin, welche, wenn sie hier durch die parallele Verbindung des ebenso längst in Liebe verknüpften Gaudin mit der Urake verdoppelt wird, hierdurch nur wie eine Art Nebensonne das alte Paar noch neben dem neuen besonders als verjüngt erscheinen lässt. Es ist immer wieder und überall nichts anders als die mythische Darstellung des von unserm deutschen Dichter Fr. v. Logau einfach ausgedrückten Sinnspruchs vom Maien:

Dieser Monat ist ein Kuss, den der Himmel giebt der Erde,
Dass sie jetzund seine Braut, künfftig eine Mutter werde.

Derselbe Gedanke in verschiedener Form und Einkleidung. Wir sehen, es ist derselbe, überall nur variierte, immer wiederkehrende Gedanke, der in jedem Jahreskreis so bedeutungsvoll für alle Menschen sich wiederholt, hier nur dem Local entsprechend, theils in ein indisches, theils, wie in unserm Märchen, in ein griechisches, dann in ein altfranzösisches und überall dem Boden und Volksstamm

entsprechend in sein volksthümliches Gewand gekleidet. Aller Orten ähnlich und nach ihrem innersten Wesen verwandt, konnte, namentlich bei organischem Verlauf der Religionsentwickelung, auf verwandtem Völkerboden dieselbe religiöse Naturanschauung zu gleichartigem Mythus und aus diesem zur verwandten Heldensage und weiter zum ähnlichen Märchen führen, ohne dass wir berechtigt wären, nachdem wir ohne die Fäden der durchaus selbständigen griechischen Entwickelung aufgedeckt und blossgelegt haben, eine äussere Herleitung oder Entlehnung von Märchen zu Märchen aus Indien her anzunehmen.

11. Die erste allegorische Deutung des Psychemärchens.

Doch wir kehren noch einmal zu unserem Psychemärchen zurück, indem wir den einzigen schon im Alterthum gemachten Auszug aus der Ueberlieferung des Apulejus in Verbindung mit dem daran geknüpften ebenso einzigen und ältesten Versuch einer allegorischen Deutung im Alterthum hier zuletzt noch wiedergeben.

Des Fulgentius Auszug aus dem Apulejus. Der christliche Mythograph aus Afrika, Fulgentius, aus der Mitte des 6. Jahrhunderts berichtet im 3. Buch seiner von willkürlichen allegorischen Deutungen durchzogenen mythologischen Erzählungen [1] von Psyche und Cupido Folgendes: „Apulejus hat in seinen Metamorphosen dies Märchen sehr ausführlich etwa folgendermassen erzählt: Es war in einer Stadt ein König und eine Königin, die hatten drei Töchter. Die beiden älteren waren mässig schön, aber die jüngste hatte ein so prächtiges Aussehn, dass man sie für die irdische Venus hielt. Die beiden Ersteren vermählten sich, doch die göttergleiche Jungfrau wagte niemand zu lieben. Man betete sie nur an und suchte ihre Gunst durch Opfer zu gewinnen. Allein Venus war über solche Verletzung ihrer Majestät von Hass und Neid erfüllt und ersucht den Cupido, an dem anmassenden Mädchen strenge Rache zu nehmen. Cupido kam, aber kaum hatte er die Jungfrau gesehen, so entbrannte er in Liebe zu ihr. Darum wird nun auf Befehl des Apollo das Mädchen allein auf einem Berggipfel ausgesetzt und wie eine Todtenbraut ihrem beflügelten Schlangengemahl zugeführt und bestimmt. Der Brautzug ist darum kaum zu Ende, als das Mädchen am Abhang des Berges auf dem

1) III, 6; vgl. den wieder von dem Fulgentius abgeleiteten Bericht in Mythogr. Vatic. 231.

linden Gefährt des wehenden Zephyr herabgleitet und in einen goldenen Palast entrückt wird, der einzig kostbar mit all seiner Schönheit sich gar nicht beschreiben lässt. Nur von Stimmen bedient, wird sie hier einem unbekannten, unsichtbaren Gatten vermählt. Zur Nacht traf derselbe immer ein und wie er allabendlich gekommen, war er ebenso unsichtbar in der Morgendämmerung verschwunden. Sie hatte also Stimmen zum Dienst, ein Luftschloss zur Wohnung, den Nachtbesuch zur Gesellschaft, den Unbekannten zur Ehe. Da kommen die Schwestern ihren Tod zu beweinen, und rufen vom Berge herab in Klagetönen nach ihrer Schwester. So sehr nun ihr lichtflüchtiger Gemahl sie vor dem Wiedersehn mit ihren Schwestern warnte, die Geschwisterliebe war zu mächtig und überwog des Gatten Gebot. Sie lässt auf dem Luftgefährt des Zephyr die Schwestern zu sich führen und verleitet durch ihren bösen Rath, die Gestalt ihres Gatten zu erforschen, folgt sie in sträflicher Leichtgläubigkeit der ihrem eigenen Heil so stiefmütterlichen Neugier, weil ihr die Schwestern gesagt, dass sie einem Drachen vermählt sei, ergreift, wie um das Thier zu tödten, ein Scheermesser, das sie unter dem Polster, und eine Lampe, die sie unter einem Scheffel verbirgt. Sobald nun ihr Gemahl in tiefen Schlaf versunken war, bewaffnet sie sich mit dem Messer, holt die Lampe unter dem Scheffel hervor und erkennt von heisser Liebe erfüllt den Cupido, den sie durch einen herabfallenden Tropfen siedenden Oels erweckt. Cupido schilt ihre sträfliche Neugier und entflieht. Sie eilt ihm flüchtig aus dem Hause nach, bis er sie zuletzt durch Vermittlung des Jupiter, nachdem sie erst viel durch die Verfolgungen der Venus erlitten, zur Ehe nimmt.“

„Ich hätte hier nun die ganze Erzählung des Märchens verfolgen können, wie sie zur Unterwelt hinabgestiegen, einen Krug Wasser daher geholt, wie sie die Sonnenheerden (Solis armenta) ihres Vliesses beraubt, die durch einander geworfenen Samenkörner geordnet und einen Theil von der Schönheit der Proserpina fast im eigenen Tode (moritura) geholt hat. Aber weil schon Apulejus mehr als zu viel fast in zwei ganzen Büchern eine solche Menge von Lügenmärchen erzählt hat, ausserdem auch Aristophontes Athenäus in den von ihm Dysaresteia genannten Büchern dies Märchen den Lernbegierigen in ungeheurem Wortschwall überliefert hat, habe ich es für überflüssig gehalten, das von andern Erörterte meinen

Büchern einzureihen, um nicht abzuschweifen oder nach Fremdem zu greifen. Wer aber zu wissen wünscht, was jener Lügenbericht sagen will, der höre:“

Des Fulgentius Deutung des Psychemärchens. „Die Stadt haben sie für die Welt gesetzt, in welcher der König und die Königin, d. h. Gott und die Materie wohnen sollten. Diesen gaben sie drei Töchter d. h. das Fleisch (caro), die Willensfreiheit (libertas arbitrii) und die Seele (anima). Denn Psyche im Griechischen heisst Seele, welche darum die Jüngste sein musste, weil erst nachdem der Körper geschaffen, die Seele eingepflanzt sein sollte. Sie war auch die Schönere, weil sie höher als die Freiheit und edler als das Fleisch war. Venus als die Lust (libido) beneidet sie und schickt den Cupido, die Begierde, sie zu verderben. Aber weil die Begierde auf das Gute und das Böse gerichtet ist, fasst sie Liebe zur Seele und vermählt sich gewissermassen mit ihr, jedoch mit der Mahnung, nicht in ihr Antlitz zu sehen d. h. nicht die Ergötzungen der Begierde zu lernen. Darum sieht auch Adam, obwohl er sieht, doch nicht, dass er nackend ist, bis er vom Baum der Begehrungslust (concupiscentia) gegessen hat. Sie soll auch nicht ihren beiden Schwestern, dem Fleisch und der Freiheit, folgen, aus Neugier sein Aussehn zu erforschen. Dennoch lässt sie sich auf deren Antrieb bewegen, holt unter dem Scheffel die Lampe hervor d. h. deckt die in ihrem Herzen bisher verborgene Flamme des Verlangens (desiderii) auf, und wie sie diesen süssen Anblick gesehn, entbrennt sie in warmer Liebe dazu. Und zwar soll sie ihn darum mit dem herauskochenden Oel verbrannt haben, weil jede Begierde in dem Grade, als sie geliebt wird, entbrennt und ihrem Fleisch einen sündhaften Flecken mittheilt. Sobald darum die Begierde in ihrer Blösse aufgedeckt ist, wird die Seele ihrer Macht und ihres Glückes beraubt, aus dem Königshause verbannt und allen Gefahren preisgegeben. Doch es ist, wie schon gesagt, zu ausführlich, alles im Einzelnen zu verfolgen, darum habe ich nur einen Grundriss der Auffassung gegeben. Hat aber jemand beim Apulejus das Märchen selbst gelesen, erkennt gewiss jeder leicht nach dieser Anleitung auch das Uebrige, was ich nicht näher bezeichnet habe.“

Wir sehen hier zunächst vollkommen bestätigt, dass Apulejus die einzige erste schriftliche Quelle für dies Psychemärchen ist, da ohne Zweifel der ausserdem angeführte apokryphe Schriftsteller nur der in

gelehrten Citaten erfinderischen Phantasie des Fulgentius seine Existenz verdankt, denn der Aristophontes Athenaeus mit seiner Dysaresteia ist offenbar kein anderer, als der vom Athenaeus über die Bestrafung des Eros citierte Dichter Aristophon in seinem Pythagoristes, (Athen. XIII, 14), den er in seinen Excerpten finden mochte und den er dann ebenso willkürlich wie ungenau hier citierte. In der fast einzigen Abweichung des Fulgentius vom Apulejus werden nach der von uns weiter ausgeführten Auffassung, die ihm als Mythologen freilich nahe liegen musste, die wilden Schafe, von denen Psyche ihre Wolle holt, treffend als Sonnenheerden bezeichnet. Im Uebrigen zieht Fulgentius das Märchen nur so weit aus, als er dasselbe für seine allegorische Deutung einigermassen benutzen kann und überlässt die Verfolgung der weiteren Züge dem scharfsinnigen Leser. Auch für uns genügt es, aus dem Alterthum diese eine Probe künstlicher und willkürlicher Deutung unseres sinnigen Märchens, das freilich, wie wir in der Einleitung gesehen, mit seltner Anziehungskraft zu aller Zeit immer neuen Anlass zu den verschiedenartigsten Deutungen gegeben hat, hier anzuführen.

Schluss.

Blicken wir zum Schluss auf den zurückgelegten Weg zurück, so werden die verschiedenen, in der Einleitung aufgeführten Bewerber um das Psychenmärchen, wie ich hoffe, sich nicht beschweren können, dass wir uns nicht redlich bemüht hätten, ihren je besonderen Ansprüchen gerecht zu werden. Es hat sich denken wir nunmehr unzweifelhaft ergeben, dass unser Märchen nach seinem Grundstock mit all seinen Fasern noch ganz in den mannigfaltigen mythologischen Beziehungen, und zwar des griechischen Volks, wurzelt, aus denen es allmählich erwachsen ist und aus denen es darum zugleich auch sein Verständniss gewinnt. Wir dürfen sagen, wir haben in unserm Psychemärchen ein ganz besonderes, seltenes Exemplar von Märchenform, die wir als mythologische Märchenform bezeichnen können, in welcher der ursprünglich zu Grunde liegende Mythus in all seinen Verzweigungen und noch dazu in seinem Zusammenhang mit dem milesischen Göttercultus mehr oder weniger deutlich und sichtbar überall hindurchschimmert, während bei den meisten andern Märchen im weiteren Verlauf der Entwickelung diese Beziehungen entweder schon verblichen oder auch

ganz verwischt sind. Dieser eigentliche Kern des Psychemärchens ist aber, wie sich ferner herausgestellt hat, so festgewurzelt und in sich abgeschlossen, dass selbst die willkürliche Behandlung des Apulejus, die sich, von einzelnen leicht erkennbaren allegorisierenden Zusätzen abgesehen, vorzüglich nur auf die Form der Darstellung beschränkte, wesentlich daran nichts zu ändern vermocht hat. Es ist also nur die Schuld der gelehrten Erklärer gewesen, wenn sie seit Fulgentius durch die allerdings verführerische Zusammenstellung der ähnlich, aber von einander unabhängig, aus dem Mythus theils durch die bildende Kunst und Poesie abgeleiteten, theils durch die Philosophie abstrahierten Wechselbeziehung zwischen Psyche und Eros verleitet, die verschiedenartigsten allegorischen Deutungen in unser Märchen mehr oder weniger gewaltsam hineingetragen haben. Wir hoffen darum durch Ausscheidung und Fernhaltung aller fremdartigen Ansprüche jetzt unser Märchen ganz sich selbst, seinem eigenen Volk und möglichst auch seiner eigenen Landschaft und Stadt zurückgegeben zu haben, so dass damit zugleich auf die Entstehung und Entwickelung der Märchenpoesie auch bei den übrigen Völkern ein neues Licht geworfen ist.

Halle a. S., Buchdruckerei des Waisenhauses.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Zinzow, Adolf

Psyche und Eros ein milesisches Märchen

Halle a. S. 1881

A.lat.b. 53 p
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11539924-0